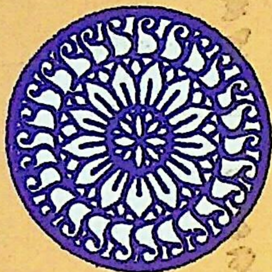
LVII (1-4)

January-December 2001



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITOR

GOPARAJU RAMA

I S S N 0016–4461

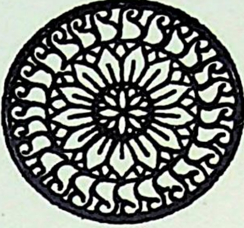
Journal of the
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
(Formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*

A Journal devoted to Oriental Studies in general
and Indological Studies in particular

Sketch on Cover Shows
Lord Jagannatha

Published by
Goparaju Rama
Principal
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad-2
India

LVII (1-4) January-December 2001



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITOR
GOPARAJU RAMA



Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad
2004

Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha is a constituent Institute of *Rashtriya Sanskrit Sansthan,* Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Developments. Govt. of India.

•

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम्।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय॥

•

Annual Subscription
Indian : Rs. 80/- Foreign : $ 20/-
(including postage and registration charges)

Printed at :
Prayagraj Computers
56/13 Motilal Nehru Road, Allahabad-2

Foreword

The nomenclature of our Vidyapeetha has changed ever since the Rashtriya Sanskrit Samsthan, New Delhi was elevated to the status of Deemed University in 2002. Now the present name of our Vidyapeetha with its enchanced प्रवर is as follows :

Rashtriya Sanskrit Samsthan

(Deemed University)

Ganganatha Jha Campus,

Azad Park, Allahabad-2

As usual the present issue of our Journal carries the articles, reputed as well as reknowned one. A few articles are bulky in nature but the charecteristic of the subject resulted in making them lengthy. Some articles poured in at the time of its press stage. Among them few are accomodated. All articles bear some kind of innovation. Some may appear informative only but in depth they too are to the mark.

We express our sincere thanks to the scholars who have cooperated in bringing out this issue of the Journal.

Goparaju Rama

JOURNAL
OF THE
GANGANATHA JHA
KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA

Vol. LVII (1-4) **January–December 2001**

CONTENTS

मीमांसासम्मतं ज्ञानस्वरूपम्

डा० ए० रामुलु, हैदराबाद

शब्दज्योतिषा रहितं भुवनत्रयमन्धतम एव जायेत इत्याह शब्दविद्यविदाचार्यो दण्डी[1]। परं शब्दव्यवहारप्रर्तकं, किमधिकं सकलं मानवजीवनमेवाभिव्याप्य वर्तमानं ज्ञानमेव यदि नाभविष्यत्तदा का दशा भुवनत्रयस्य अभविष्यदिति न कोपि वक्तुं पारयेत–तस्मात् सिद्धं सर्वातिशायि महत्वं ज्ञानस्य।

तदिदं ज्ञानमीदृगिति निर्दिश्य कथयितुं न प्रभवामः। यथा खलु चक्षुष्मान् लोकः कोऽयमालोक इति न कदाचिदपि सन्देग्धि तथैव व्यवहारे प्रवृत्तः पुरुषः सार्वजनीनानुभवसिद्धं ज्ञानं कीदृगिति न संशेते। अथापि विषय एष विचारणीयो यत् किमिदं ज्ञानं नाम? कथमुत्पद्यतें? कथञ्चानुभूयते? इति।

तत्र विषयावभासकस्य ज्ञानस्य बाह्यान्तरभेदेन द्वैविध्यं सर्वसम्मतम्। इन्द्रियादिबाह्यसाधनापेक्षस्य ज्ञानस्य बाह्यत्वम, अन्तःकरणमनोजन्यस्य पुनरान्तरत्वमिति विवेकः।

आत्मना मनसा इन्द्रियेण अर्थेन च संबद्धं हि ज्ञानमुत्पद्यते[2]। एतेषु प्रथममात्मना सह ज्ञानस्य कः संबन्ध इति विचार्यते, तदनन्तरं च इन्द्रियादीनां विचारः प्रस्तूयते। यतो हि विविधशास्त्रकाराणां ज्ञानात्मनोंः सम्बन्धस्य परिकल्पनां आधारतयोपकल्प्य ज्ञानस्वरूपं सूपपादम्।

तत्र जीवजडात्मके प्रपञ्चे जीव एव हि चेतन इत्युच्यते। तस्य च चैतन्यं किं रूपमित्यत्र वर्तते विदुषां विमतिः। मीमांसकमते ज्ञानं क्रियाविशेष एव। मीमांसकाश्च प्रभकरानुयायिनः

---

1. इदमन्धं तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्। यदिशब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारं न दीप्यते॥ काव्यादर्श 1.1
2. आत्मा मनसा संयुज्यते। मन इन्द्रियेण। इन्द्रियमर्थेन। ततः प्रत्यक्षम्। वात्स्यायनभाष्यम्–3–2–28 पृ० 568

कुमारिलभट्टानुयायिनश्चेति द्वेधा प्रसिद्धः तेषु भाट्टा एव सिद्धान्तत्वेन तत्र तत्र मानमेयादि-ग्रन्थेषु निर्दिष्टाः समुपलभ्यन्ते। प्राभाकरादयस्तु मीमांसकैकदेशित्वेनोल्लिख्यमानाः गौणत्वमेव वहन्तीति सुविदितम्।

वस्तुतः मीमांसा त्रिवेणीसंगमस्थानम्। भाट्टमीमांसा शाखा गङ्गेव राराजते। प्राभाकरमीमांसाशाखा यमुनेव विराजते। 'मुरारेः तृतीयः पन्थाः' इति ख्यातिमाप्ता मुरारिमीमांसाशाखा सरस्वतीव अन्तर्वाहिनी दृश्यते।

तत्र भाट्टानां मते ज्ञानमात्मनिष्ठः, क्रियाविशेषः। सच फलहेतुक अनुमानैकगम्यः3[1]। 'घटमहं जानामि' इत्यादौ घटादीनां कर्मतया, अहंपद वाच्यस्यात्मनश्च कर्तृतया धात्वर्थान्वयित्वात्[2], ज्ञानस्य क्रियारूपत्वमुपपद्यते। न च क्रिया नाम शारीरो व्यापार इति वाच्यम्। धात्वर्थस्यैव क्रियात्वात्। तथा चोक्तं काशिकायाम् :- 'अस्ति कश्चिदात्मसमवायी ज्ञानसंवेदनादि पदपर्यायवाच्यो जानाति धातूपादानः क्रियाभेदो यस्मिन्नर्थानां प्रप्तिकर्मता'[3] इति। 'बुध्यते' इत्यादिशब्देभ्यश्च क्रियाप्रत्यय एवोपजायमानो दृश्यते। तस्मात्सिद्धं ज्ञानस्यात्मकर्तृकक्रियारूपत्वम्।

भाट्टमतम् :-

भाट्टमतानुयायिषु केचन चिदानन्द, नारायाण प्रभृतयः ज्ञानस्य आत्मगुणत्वमेवाभिप्रयन्तः बुद्धिं गुणेष्वन्यतमां परिकल्पयन्ति[4]।

स्वयं कुमारिलभट्टोऽपि ज्ञानस्य आत्मधर्मत्वमस्पष्टमुररीचकारेति प्रवादः अस्ति[5]।

---

1. नहि अज्ञातेऽर्थे कश्चिद्बुद्धिमुपलभते ज्ञातेत्वनुमानादवगच्छाति। शाबरभाष्ये 1-1-11
नान्यथा ह्यर्थसद्भवो दृष्टः सन्नुपपद्यते। ज्ञानं चेन्नेत्यतः पश्चात्प्रमाणमुपकल्प्यते। श्लोकवार्तिक पृ० 278
2. श्लोकवार्तिक-आत्मप्रकरणे 74-75
3. काशिका-द्वितीयो भागः पृ० 123 (त्रिवेण्ड्रम् संस्करणम्)
4. बुद्धि-सुख-दुःखेच्छा-द्वेषप्रयत्ना आत्मविशेषगुणाः। नारायणस्य मानमेयोदये पृ० 252; चिदानन्दस्य नीतितत्वाविर्भावे -पृ० 212
5. श्लोकवार्तिके-निरालाम्बनवादे-47

पार्थसारथिमिश्रास्तु शास्त्रदीपिकायां[1] **'ज्ञानक्रिया हि सकर्मिका'** इत्यादिग्रन्थेन ज्ञानस्य क्रियारूपतां साग्रहं प्रतिपाद्य, उत्तरत्र आत्मनो नौव विशेषधर्मान्निरूपयन्तो ज्ञानमपि तदन्यतमत्वेन परिगणयन्ति।

प्रभाकरमतम्:-

प्राभाकरास्तु सर्वासां क्रियाणामतीन्द्रियत्वेनानुमानगम्यत्वात्. ज्ञानमप्यनुमानगम्यमेवेति कथयन्ति। परं ज्ञानपदेन ते आत्ममनःसंयोगमभिप्रयन्ति। वस्तुतत्वाविष्कारकं सर्वसम्मतं ज्ञानस्वरूपं तु संविदित्युच्यते तैः। सा तु आत्मनो गुण एव। प्राभाकरमते संवित् स्वप्रकाशा[2]।

निष्कर्षः-

इदमत्रावधेयम्—भाट्टेषु प्रागुपदर्शितदिशा केचन ज्ञानमात्मगुणत्वेन, अपरे पुनः आत्मकर्तृकक्रियात्वेन परिगणयन्ति। ततश्च कुमारिलाभिमतं वास्तविकं ज्ञानस्वरूपं किमिति विचारे सनिश्चयमिदमवधारयामो यद् ज्ञानपदेन ज्ञानशक्तिरेवाभिमता भाट्टानामिति। सत्यां हि शक्तौ विषयग्रहणादिरूपा आत्मनिष्ठा क्रिया उत्पद्यते। तथा च भाट्टमते ज्ञातृत्वं नाम आत्मनो धर्मविशेषः, येन विना तस्य चैतन्यमेव व्याहन्येत। ज्ञानञ्च विषयसापेक्षत्वात्, आगमापायित्वाच्च अनित्यम्। सति चैवं मुक्तावस्थायां, सुषुप्त्यवस्थायां वा विषयेन्द्रियसम्बन्धाभावात् ज्ञानरहितस्य तस्य कथं ज्ञातृत्वं चैतन्यं वा उपपद्येत इति तु शंक्यम्। भाट्टनये तदानीं विषयनिवृत्तेः इन्द्रियोपरमाद्वा विषयान् ज्ञातुमकामयन् ज्ञानशक्तिस्वभावाऽयमात्मा ज्ञानरहिता भवति न पुनः ज्ञानशक्तिरहितः[3]।

पार्थिसारथिमिश्राणामाशयः पुनरेवं यत् सुषुप्तौ सत्यामपि ज्ञानशक्तौ इन्द्रियादि ज्ञानकरणवैकल्यात् आत्मा न विषयान् ज्ञातुं प्रभवति। तथैव मुक्तावस्थायां मनसा सह वियोगमासाद्य चक्षुरादिसाधनविलयाच्च आत्मा न बाह्यविषयान् नाप्यात्मानं ज्ञातुं प्रभवति। एवञ्च ज्ञानशक्तिस्वभावोऽप्यात्मा मुक्तावस्थायां मनः संबन्धाभावात् न ज्ञानं नाप्यानन्द

---

1. शास्त्रदीपिकायां पृ० 56
2. प्रकरणपञ्चिका (शालिकनाथ विरचिता)–पृ० 149
3. श्लोकवार्तिके–आत्मवादे पृ० 26

मनुभवतीति[1] तन्न कुमारिलभट्टमतमनुसरति[2]। यतो हि ज्ञानशक्तिस्वभाव इति पदेन आत्मा सत्यामावश्यकतायां ज्ञातुं प्रभवत्येवेत्यमुमभिप्रायमाविष्करोति कुमारिलभट्टः।

सुचरितमिश्राणामाशयः :-

सुचरितमिश्रास्तु भाट्टमतमन्यविधया परिश्चक्रुः। तदनुसारं ज्ञानं नाम स्वभाव एवात्मनः। चितिशक्तिरात्मना नित्यसंबद्धा बाह्यार्थसंसर्गाभावे विषयान्तराभावादात्मानमेव विषयीकरोति। मुक्तावस्थायामपि ज्ञानसाधनं मनः न निवर्तते। परं बाह्येन्द्रियाभावात् बाह्यपदार्थविषयीकरणाक्षमं स्वसम्बद्धमात्मानमेव विषयीकरोति। एवं रीत्या ज्ञानं नाम आत्मामनःसंयोगजन्यो नित्यो धर्म विशेष इति[3]।

विषयसारांशः भट्टमते-

वस्तुवस्तु भाट्टमते ज्ञानं क्रियैव, परं तदपेक्षया तदनुकूलाया आत्मनिष्ठशक्तेः प्राधान्यं मनसि निधाय भाट्टसंप्रदायिनः क्वचित्क्रियात्वं क्वचिद्गुणत्वं ज्ञानस्योपवर्णयन्ति।

मीमांसाकेषु सुचरितमिश्रादयो शक्तेरतिरिक्तपदार्थत्वं स्वीकुर्वन्ति। मानमेयोदयकारादयस्तु गुणत्वमङ्गीकुर्वन्ति। गुणत्ववादी मानमेयोदयकारः– 'शक्तेर्गुणत्वस्वीकारपक्षो लाघवात्-ज्यायान्' इत्युपवर्ण्य 'शक्तेः पदार्थान्तरत्वमपि कौमारिलानामिष्टमेव[4]' इति स्वसम्मतिं सूचयति। तदेवं भाट्टमते ज्ञानपदेन ज्ञानशक्तिरभिप्रेतेति आधुनिकविमर्शकाः[5]।

प्राभाकरमते :-

त्रिपुरीप्रत्यक्षवादिनस्तु प्राभाकराः मिति-मातृ-मेयविषयकमेव संविद्रूपं ज्ञानं सर्वदा उत्पद्यत इति केवलमात्मविषयकं ज्ञानं न सम्भवति। मुक्तावस्थायामात्मनः वाह्येन्दियमनोभिः सम्बन्धाभावात् बाह्यपदार्थविषयकं ज्ञानं नोत्पद्यते नापि स्वविषयकम्। ततश्च सत्तामात्रं मुक्तात्मनः सिद्ध्यतीति प्रतिपादयन्ति। ❑

---

1. शास्त्रदीपिका -पृ० 128-130
2. Epistomology of Bhatta School of Purva Mimansa by Govardhan Bhatt II P-10
3. श्लोकवार्तिके-शून्यवादे-काशिकायां-70
4. मानमेयोदय-गुणनिरूपणम्-पृ० 29
5. Epistomology of Bhatta School of Purva Mimansa by Govardhan Bhatt II P-21

वैदिकसंहितासु भगवतः श्रीकृष्णस्य चरित्रम्

डा० रूपनारायण पाण्डेयः, इलाहाबाद

विलसतितरां श्रीमद्भागवते भगवतः श्रीकृष्णस्य दिव्यं चरित्रम्। पुराणान्तरेषु, महाभारते तदाश्रित्य च प्रणीतेषु काव्यग्रन्थेषु देवकीसुतस्य वासुदेवस्य विविधा लीलाः वर्णिताः सन्ति। कासुचिद् उपनिषत्सु श्रीकृष्णस्य महिमा वर्ण्यते। वैदिकसंहितासु पौराणिकस्य श्रीकृष्णस्य नामापि न विद्यते। एवं केचन विद्वांसो मन्यन्ते, किन्तु कथनमेतत् सर्वथा तथ्योपेतं न विद्यते।

महाभारतस्य टीकाकारेण पदवाक्यप्रमाणमर्यादाधुरन्धरेण-चतुर्धरवंशावतंसेन श्रीमता नीलकण्ठेन मन्त्ररामायणं मन्त्रभागवतं च प्रणीय रामकृष्णयोश्चरितस्य वैदिकता प्रामाण्य-मुपनीता। स्विष्टीये विंशतितमें शतके स्वामी हरिहरानन्दसरस्वती (करपात्रीति लोके विश्रुतः) शुक्लयजुर्वेदस्य करपात्रभाष्ये बहूनां वेदमन्त्राणां भाष्यं रामकृष्णचरितपरकं व्याख्यातवान्। अत्र मन्त्रभागवतं करपात्रभाष्यञ्चावलम्ब्य केषाञ्चिन्मन्त्राणां कृष्णपरकं व्याख्यानं प्रस्तूयते।

आकृष्णेन रजसावर्तमानो निवेशयन्नमृतं मर्त्यं च।

हिरणमयेन सविता रथेनादेवो याति भुवनानि पश्यन्॥

(ऋ० 1/35/2)

भाष्यकारो नीलकण्ठोऽत्र श्रीकृष्णस्य परमेश्वरत्वं प्रतिपादयति। 'श्रीकृष्णेन कृष्णशब्दितेन, रजसा रञ्जकेन, एष ह्येवानन्दं याति' इति श्रुतिप्रसिद्धेन सत्ताहेतुना, आवार्त्तमानः सविता देवो यातीति वदन्त्या श्रुत्या को ह्येवान्यत् कः प्राप्यादरोष आकाश आनन्दो न स्यादिति श्रुत्यन्तरप्रसिद्धं सवित्रादीनां तु चालकं कृष्णरजः ततो पृथगिति दर्शितम्। न च कृष्णेनेति रथेनेत्यस्य विशेषणं सम्भवति व्यवहितत्वात्, कृष्णं भा इत्युदाहृतं श्रुत्यन्तर-विरोधाच्च सौर्यत्वमृचोर्दिवाकीर्त्यत्वादौपचारिकं लिंगादर्शनात्। शेषं स्पष्टार्थम्।

(मन्त्रभागवतम् 1/6 , मन्त्ररहस्य प्रकाशिका) अत्र 'रजसा' इति पदस्य 'रञ्जकेन' इत्यर्थः सर्वथा निरूक्तसम्मतं व्याकरणसंगतं च। 'रजो रजतेज्योती रज उच्यते। उदकं रज उच्यते। लोका रजांस्युच्यन्ते। असृगहनी रजसी उच्येते।' (नि० 4/3/19) 'ज्योतिर्ह्यनुरञ्जयति द्रव्याणि स्वप्रकाशेन।' (निरुक्तवृत्तिः, तत्रैव)

'अयं रोचयदरुचो रुचानोऽयं वासयद् व्यृतेन पूर्वीः।

अयमीयत ऋतयुग्भिरश्वैः स्वर्विदा नासिना चर्षणिप्राः॥'

(ऋ 6/39/4)

अत्र चौर्येण गव्यं भक्षयन्तं कृष्णं निगृह्य, मातुर्यशोदायाश्च निकटम् आनीय कथयति गोपीजनः।' अयं तव पुत्रः, अरुचः अप्रकाशमानान्, गोप्यस्थानेऽपि स्थापतिान् क्षीरादीन् रसान्, रोचयत् भोक्तुं रोचयते। पुरश्च रुचानः स्तेनोऽप्यस्तेनवद् दीव्यमानो धृष्टत्वं करोतीत्यर्थः। अयम् उपालभ्यमानः पूर्वीः स्वापेक्षया अतिप्रौढ़ा अपि, विवासयत् विवसनाः करोति, एवं व्याकुलीकृत्य पलायत इत्यर्थः। ऋतेन शपथेनैतद् वदामो न तु द्वेषेण। तर्हिबह्वीभिर्मिलित्वा कुतोऽयं न घ्रियते, अत आहुः। अयम् ऋतयुग्भिः कर्मवद्भिर्वेगवद्भिरिति यावत्, अश्वैरीयते-लभ्यते, वेगवतोऽश्वाप्यधिकं

धावतीत्यर्थः कीदृशोऽयं? स्वर्विदा स्वः भक्षणसुखं विन्दतीति स्वर्वित्, तेन सुखमात्रार्थिना, नाभिना नाभिस्थजाठरेण निमित्तेन चर्षणिप्राः—चर्षणीः प्रजाः प्लायति लङ्घयतीति चर्षणिप्रा, रलयोः सावर्ण्यात् प्राः मिष्टार्थी भयं लोकमर्यादां लङ्घयतीत्यर्थः। वस्तुतः त्वयमासामभिप्रायः। अयं चिदात्मा स्वयं रुचानः प्रकाशमानः अरुचः अरोचमानान् जडान् घटादीन् रोचयत् प्रकाशयति् तस्य भासा सर्वमिदं विभातीति श्रुत्यन्तरात्- अयमेव विशेषण पूर्वीः प्रजाः अब्दक्ताद्याः स्वयमनृताः सत्यः स्वेन ऋतेन सत्वेन वासयति। अयमेव जडानृतस्य प्रपज्चस्य स्फूर्तिसत्ताप्रद इत्यर्थः। अयम् ऋतयुम्भिः सत्येन वस्तुना सम्बद्धै रिन्द्रियाश्वैः अन्तर्मुखैरिन्द्रियैर्मनोमात्रतां गतैः ईयते गम्यते। स्वर्विदा नाभिना सगुणब्रह्मोपलब्धिस्थानेन नाभिना आलम्बनीकृतेन ईयते, नाम्यामुपरि तिष्ठति विश्वस्यायतनं महदिति श्रुतेः चर्षणिप्राः प्रजापूरको व्यापक इत्यर्थः' । (म० 1/26)

'दासपत्नीरहिगोपा अतिष्ठन्निरुद्धा आपः पणिनेव गावः।

अपां बिलमपिहितं यदासीद् वृत्रं जधन्वाँ अप तद्ववार॥

(ऋ० 1/321/11)

अस्मिन् मन्त्रे कालियनागस्य दमनमुपवर्ण्यते। 'दस्यन्ति उपक्षीयन्ते लोका अनेनेति दासो हिस्त्रः तस्य पत्नीरिव पत्नीः तत्सहधर्मचारीणीर्हिंस्त्राः विषदूषिताः आपः अतिष्ठन्=आसन्। यतः अहिः कालियाख्यः सर्पः, गोपायतीति गोपा स्वामी यासां ता अहिगोपाः अतएव निरुद्धाः, इतरा भोज्याः पणिना=चोरवृन्देन, गाव इव निरुद्धाः अपां मध्ये बिलम्- अहिगृहस्य द्वारं यदपिहितम्=अद्भिरेवाच्छादितम् आसीत् तत् वृत्रं जघन्वान्=शत्रुं जिगमिषुः, हन्तिरत्र गत्यर्थः, अपववार-अपावृणोत् उद्घाटितवान्। तीरस्थ तरुमारुह्य अत्युच्चात् स्थानात् यमुनायां निपत्य कालियमभ्यभूदित्यर्थः।' (म० 2/7)

'आग्रावभिरहन्येभिरक्तुभिर्वरिष्ठं वज्रमा जिघर्तिमायिनि।

शतं वा यस्य प्रचरन् स्वे दमे संवर्तयन्तो वि च वर्तयन्नहा॥'

अस्मिन् मन्त्रे गोवर्धनोद्धारकोऽभिधीयते (ऋ० 5/48/3) 'यस्य इन्द्रस्य, स्वे दमे-स्वकीये गृहे, शतम्-शतसंख्याः वा शताधिका वा, संवर्तयन्तः-संवर्न्त प्रलयं कुर्वन्तः सांवर्त्तका नाम मेघगणाः, प्रचरन्-दासवच्चरन्ति। स इन्द्रः ग्रावभिरिति ग्रावसमुदायरूपः पर्वतो लक्ष्यते तेन, अहन्येभिः अहः क्रतुं, अर्हद्भिः, ऐन्द्र महमुत्सादध पर्वतमहे प्रवर्तिते सतीत्यर्थः वरिष्ठम्-उरुतमम्, वज्रं वज्रपारं वर्षे, मायिनि-मायामृगीनर्त्तके कृष्णे, अक्तुभिः-पुराणतः सप्तभी रात्रिमिः परिमितेन कालेन, आजिधर्त्ति-सर्वतः क्षरन्ति। सप्तारात्रपर्यन्तं गोकुलोपरि कल्पान्तवर्षसमं वर्षं चकारेत्यर्थः मायी तु अहा= अहानि, क्रतून् विवर्तयन्=विपरीतं कुर्वन् एवाऽऽस्ते इति शेषः। तस्माद् वर्षान्न भयं चकारेति भावः' (म० 2/15)

'अवः परेण पर एनावरेण पदा वत्सं बिभ्रती गौरुदस्थात्।

सा कद्रीची कं स्विदर्थं परागात्कस्वित् सूते न हि यूथे अन्तः॥

(ऋ० 1/164/17)

अत्र गोपीभिः सह कृष्णस्य रासक्रीडायाः रहस्यं विशदीक्रियते। 'परेण=यदा निवृत्तिरूपेणालम्बनेन, अवः=अवरम् वत्सम्=धर्मम्, बिभ्रती=प्रकाशयन्ती, तथावरणेन=प्रवृत्तिरूपेण, पदा परः=परमं धर्मं प्रकाशयन्ती, गौः वाणी, एना-एतान्याख्यानानि उदस्थात् उत्क्रम्य स्थितवती, न हि वेदे आख्यायिकाः प्रतिपाद्यन्ते,. अपितु तद् द्वारेण परापररूपो धर्म एवेत्यर्थः सा=प्रवृत्तिनिवृतिरूपा वाक् कद्रीची=केन सह अञ्चति, प्राकाशते। कमर्थवाच्या वृत्याभिधत्ते। कं स्विदर्धम्=किं वा स्थानम्, परागात्=दूरे गच्छति। किं तात्पर्योण प्रतिपादयति।

क्व स्वित्सूते=कस्मिन्नधिकारिणि सूते, प्रवृत्तिनिवृत्तिरूपं फलंजनयति? एतत् सर्व दुर्ज्ञेयमित्यर्थ:। हि=यत: इयं यूथेऽन्तर्न यौति मिश्रीभवति, पृथक् भवत्यनात्या, अवान्तर-वाक्यानि वात्रेति....प्रवृत्तिमुखेन परमो धर्मस्तु आख्याभिकाभ्य एव उन्नेय:। पूर्वमन्त्रोक्तदिशा चित् कृष्णो वृत्तं गोपीषु विद्यां नितरां जहौ। तां च त्यकृत्वैक्यतृप्त: संस्ताभ्योऽदाद् रतिजीविते इति रासक्रीडातात्पर्यम् (म० 2/37)

'सप्त मे सप्त शाकिन एकमेका शता ददु:।

यमुनायामधि श्रुतमुद्राधौ गव्यं मृजे नि राधो अख्यं मृजे॥

(ऋ० 5/52/16)

अक्रूरो रामकृष्णावादाय मथुरां याति। मार्गे स्नानकाले स ददर्श यमुनायां भगवन्तम्।' सप्त सप्त=संख्या: एकोनपञ्चाशन् मरूत: प्राणायामदेवता: अधमर्षण काले प्रसन्ना: सन्त:, एकमेका=एकमेकम् 'सुपोऽदेश:' प्रत्येकमित्यर्थ:। शता=शतानि ऐश्वर्याणि, ददु:=दत्तबन्त:, 'शतमैश्वर्यं भवतीति यास्क:। यत: अधिश्रुतम्=सर्वापेक्षया उपरिश्रुतम=वेदादाकलितम् राधोवित्तम् 'एषास्य परमासम्पदित्युपनिषत्प्रसिद्धं भूभसंज्ञं ब्रह्मलोके च रामकृष्णवेषं यमुनायां मृजे=मार्गयामि=पश्यामीत्यर्थ:। तदेव राध: उत्=ऊर्ध्वम् आकाशे गव्यम्=गोषु सूर्यरश्मिषु स्थितं सूर्यमण्डलेऽपीत्यर्थ:। तत्रापि सूर्योपस्थानकाले मृजे, तदेव च राध: अख्यम्= अश्वबाह्ये रथे स्थितं नि=निहीने भूस्थानेऽपि मृजे। अत्र ऊर्ध्वदर्शनं पुराणेनोक्तम् एकस्य राधस: दर्शनेन सर्वकर्मफलाप्तिश्च सूचिता॥ (म० 3/27).

'वासयसीव वेधसस्त्वन्न: कदा न इन्द्रवचसो बुबोध:।

अस्तं तात्या धिया रयिं सुवीरं पृक्षो नो अर्वान्युहीत वाजी॥

(ऋ 7/37/6)

'हे वेधस इन्द्रब्रह्मणोऽपि परमेश्वर त्वं न:=अस्मान् कौरव सभायां दु:शासने नोपस्पृष्टवस्त्रान्, बहुत्वं पूजायाम्, वस्त्रान्तरैर्वासयसीव=अच्छादयसीव। ऊर्ध्वोर्ध्ववस्त्रापगमे अन्तरन्तराच्छादितमेव आत्मानं पश्यामि, न तु आच्छाद्यमानमित्यर्थ:। तेन वासयसीत्यनुमीयत इत्यर्थ: न:=अस्माकं वचस: प्रार्थनावाक्यं दूरदेशस्थो भवान् कदा बुबोध=ज्ञातवानसि। त्राहीति वाक्योच्चारणात् प्रागेव त्राणं कृतवानसीत्यर्थ:। किञ्च अस्तम्=गृहम् रयिम्=

राज्यादिकं धनं सुवीरं परीक्षिदाख्यं पुत्रं च, तात्या=पालनेन धियो=बुद्धिसाचिव्येन च पृक्षः =पृतनाः क्षिणोतीति शत्रुसैन्यं संहर्त्ता अर्वानित्यसन्निहितः, वाजी=वेगवान् नः अस्मान् उहीत=अवहत्, प्रापितवान्। जयद्रथवधादौ हि प्रतिज्ञाभंङ्गादर्जुननाशे पाण्डवानां गृहमेव उच्छिन्नं स्यादतो गृहस्य संरक्षणं त्वयैव कृतमित्यर्थः' (म० 4/7)

'तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि।

धियो यो नः प्रचोदयात्॥

(ऋ० 1/62/10 शुक्लयजुर्वेद मा० सं० 3/35,22/9, 30/2, सा०म० 2/6/3/10/1)

अत्र करपात्रभाष्ये सवितृपदस्य रामादयोऽप्यर्था अंगीक्रियन्ते। 'सवितृपदेन जगत्कारण-त्वबोधनात् श्रुतिस्मृतिपुराणद्यनुसारेण सूर्यो विष्णुः शिवः रामः कृष्णस्त्रि- पुरसुन्दर्यादयोऽपि गृह्यन्ते।...सवितुः सृष्टिस्थितिलयलीलस्य विष्णोर्देवस्य रामकृष्णाद्यवतारूपेण क्रीडतः असुरान् विजिगीषतः, भर्गः स्वरूपभूतं तेजो धीमहि। यो नोऽस्माकं धियोबुद्धीः प्रचोदयात् प्रेरयति, तत् परमानन्दमयं वरेण्यं भर्गो धीमहि।...तद् वेदान्तेषु ब्रह्मविद्वरिष्ठेषु प्रसिद्धं नित्यज्ञानात्मकं वरेण्यं सर्वजनसंभजनीयं त्रिपुरान्धकादिविविधासुरव्रातं भृज्ज्यत्यनेनेति भर्गः, एवं राणादिभञ्जकत्वेन रामः, कंन्सादिभञ्जकत्वेन कृष्णः, भण्डासुरादिभञ्जकत्वेन त्रैपुरं महः सवितुर्देवस्य, सवित्रुपलक्षितस्य देवसमूहास्य वरेण्यं संभजनीयं तेजो धीमहि।' (शु० मा० स० 3/35, करपात्र०)

'तं त्वा शोचिष्ठ दीदिवः सुम्नाय नूनमीमहे सखिभ्यः।

स नो बोधि श्रुधी हवमुरुष्याणो अघायतः सममस्मात॥'

अत्र भगवान् श्रीकृष्णः प्रार्थ्यते। 'हे शोचिष्ठ = ज्योतिष्मत्तम, कोटिकोटिसूर्यसमप्रभ परमात्मन्, आन्तराणां बुद्ध्यादीनां बाह्यानां सूर्यादीनामपि प्रकाशक! 'तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वभिदं विभाति' (कठो० 5/15), 'येन सूर्यस्तपति तेजसेद्ध' (तै०ब्रा० 3/12/97) इत्यादिश्रुतिभ्यः। दीदिवः = अनन्तानन्तविश्वब्रह्मण्डप्रकाशक, तं वेदान्तेषु प्रसिद्धं त्वा त्वां सखिम्यः त्वदीयसमानस्थानेभ्यो मित्रेभ्यो जीवेभ्यस्तेषां हिताय पापतापवारणाय सुम्नाय ब्रह्मात्मप्राप्तिसुखाय च नूनं निश्चयेन ईमहे = याचामहे! सत्वं नोऽस्मान् बोधि= अनुग्रहपूर्णदृष्ट्यावलोकय। इदं मदीयमाह्वानं प्रार्थनामयं श्रुधि=श्रृणु। समस्मात्=सर्वस्मात्

अधायतः = अस्मासु पापमाचरतो ब्राह्यादान्तराच्च पापकामादेः, नोऽस्मान् उरुष्व = रक्ष स्वात्म प्रकाशनेन। अनेन मन्त्रेण संसारदावानले दंदह्यमाना जीवाः, वृन्दावने दावानलपरीता गोपबालाः, लाक्षागृहदाहपीडिताः पाण्डवाश्च भगवन्तं प्रार्थयन्ते।' (तत्रैव 3/26, करपात्र०) स्वामिना गंगेशानन्देनापि स्वकीये भष्ये कृष्णपरकाणि व्याख्यानानि प्रास्तूयन्त। (तत्रैव, दशाध्यायीभष्यनिष्कर्षे, पृ० 23-24) एवं खल्वाचार्यवर्यनीलकण्ठस्य स्वामिनकरपात्रस्य च मन्त्रव्याख्यानदिशा वैदिकसंहितासु कृष्णचरितं विराजते-इति वक्तुं शक्यते।



उपदेशकाव्यसन्दर्भे कविक्षेमेन्द्रस्य समाजजीवने विशिष्टमवदानम्

डॉ० दिनेश मणि त्रिपाठी

संस्कृतवाङ्मये कविः क्षेमेन्द्रः स्वतीव्रया निरीक्षणशक्त्या कश्मीरस्य तात्कालिकस्य समाजस्य धर्मस्य च गहनमध्ययनं चकार। महाराजस्य अनन्तदेवस्य (11 शतक) समयात् पूर्वं कश्मीरप्रदेशस्य समाजे विचित्रा स्थितिरासीत्। केचिद् विशिष्टबुद्धिसम्पन्नैः वर्गैः समाजस्य सामान्याः जनाः भृशं परिपीडिता आसन्। जनानां दुःखैः कविः क्षेमेन्द्रोऽपि दुःखितः आसीत्। अतएव तेन स्वकाव्येषु तत्कालीनस्य समाजस्य हृदयग्राहि वर्णनं कृतमस्ति। क्षेमेन्द्रस्य लेखिन्यां बलमस्ति, अनुभवे सत्यतास्ति, लेखनशैल्यां तीव्रता वर्तते, कथने ओजस्वितास्ति, तस्य हृदये चास्ति दुःखपीडितेभ्यः जनेभ्यः सहानुभूतिः।

सत्यपि प्राधान्येऽस्य रचनासूपदेशानाम्, विचित्रा सरलता सरसता च दृश्यते भावाभिव्यञ्जनायाम्। तस्य वर्णनेषु या नवीनता विद्यते या चाधुनिकता वरीवर्ति सा सुतरां पाठकानां मनांसि हरति। क्षेमेन्द्रविरचितानामुपदेशकाव्यानामिदमेव वैशिष्ट्यं महत्त्वं चास्ति यत् ते समाजस्य जीवनोत्थाने महदुपयोगित्वं भजन्ते। अपूर्वमस्ति सुतरां तेषां समाज-जीवनेऽवदानम्। क्षेमेन्द्रविरचितानि उपदेशकाव्यानि सन्ति चतुर्वर्गसंग्रहः, चारुचर्या, दर्पदलनम्, सेव्यसेवकोपदेशः, कलाविलासः, देशोपदेशः, नर्ममाला समयमातृका च।

पण्डितवरेण्येन कविश्रेष्ठेन क्षेमेन्द्रेण लघुकाव्यान्येतान्यष्टसंख्यकानि विरचितानि। एतेषां काव्यानां विषयवस्तु मानवजीवनेन सह पूर्णतया सामञ्जस्यमुपैति। वस्तुतः काव्यानमुपादेयतापि तदैव जायते यदा तेषां सामाजिकी उपयोगिता भवति। चतुर्वर्गसंग्रहे नीतिसंबन्धिनो विषया अतिसरलतया निरूपिता वर्तन्ते। चारुचर्यायां वैदिकी नित्यपूजना-दिक्रिया कथं विधायतव्येति विषये यथाक्रमं निर्देशाः कृताः सन्ति। अत्र दिनचर्या रात्रिचर्या

च सम्यक् निरूपिता विद्यते। अत्र ऐतिहासिकीं समस्तघटनां सोदाहरणं वर्णयित्वा कविः मनुष्याणां कृते विशिष्टां शिक्षां प्रददाति, यां शिक्षां मनस्यवधार्य कोऽपि मनुष्यः नानाविधं सुखं शान्तिं चाधिगन्तुं शक्नोति।

क्षेमेन्द्रस्य दर्पदलनमस्ति लघुकाव्यमेकं यत्र मदस्य कारणानि कविना निरूपितानि सन्ति।[1] विषयमिमं निरूप्य क्षेमेन्द्रेण जीवलोकस्य महदुपकारः कृतोऽस्ति। सेव्यसेवकोपदेशः इति काव्ये सेवायाः स्वरूपं विचारितम्, अनन्तरं सेवकस्य सेव्यस्य च कृते साध्वाचाराः प्रतिदिताः सन्ति। सन्तोषस्य माहात्म्यमस्मिन् प्रसङ्गे कविः विशेषेण वर्णयति।[2] कुलदोषस्य त्यागः सर्वथा कार्यः येन देशस्य समाजस्यैक्ये हानिर्न भवेत्।[3]

कलाविलासः देशोपदेशः नर्ममाला चेति काव्यानि त्रीणि क्षेमेन्द्रेण समाजे धनिकेषु लोभस्य निकृष्टं रूपमुपस्थापयितुं लिखितानि। मानवचरित्रे कियत् पतनं भवति लोभादिति कथामुखेन वर्णितमस्ति व्यङ्ग्यकारेण क्षेमेन्द्रेण। अत्र मूलदेवः वञ्चकानां चरित्रवर्णनं कृत्वा लक्ष्म्याः रक्षायाः उपदेशं करोति।[4]

क्षेमेन्द्रः न केवलं विदग्धानां कविरस्ति अपितु साधारणजनताया अपि कविरस्ति। तस्य रचनायाः उद्देश्यमेव सकलजनमनोरञ्जनपुरस्सरं जनानां चरित्रनिर्माणमप्यस्ति। अस्मिन्नुद्देशे कविरयं सुतरां सफलोऽस्ति। अनयैव भावनया प्रेरितो भूत्वा कविः चतुर्वर्गसंग्रहादीनां लघुकाव्यानां रचनां कृतवान्। अस्य कवेः काव्ये जनानां जीवनोपयोगिनः सर्वे उपदेशाः विभिन्नरूपेण प्रदत्ताः सन्ति। न केऽप्येवंभूता वर्तन्ते येषां चर्चा कवेरस्य काव्ये न कृता दृश्यते। वस्तुतः सर्वाण्येव क्षेमेन्द्रस्य लघुकाव्यानि जनहितायैव विरचितानि सन्ति।

---

1. कुलं वित्तं श्रुतंशौर्यं दानं चैव तपस्तथा।
   प्राधान्येन मनुष्याणां सप्तैते मदहेतवः॥—दर्पदलनम्, श्लोक 5
2. विभूषणाय महते तृष्णातिमिरहारिणे।
   नमः सन्तोषरत्नाय सेवाविषविनाशिने॥—सेव्यसेवकोपदेशः, स्लोक 1
3. कुलस्य कमलस्यैव मूलमन्विष्यते यदि।
   दोषपंकप्रसक्तान्तस्तदावश्यं प्रकाशते॥—दर्पदलनम् 1/6
4. शृणु पुत्र वञ्चकानां सकलकलाहृदयसारमतिकुटिलम्।
   ज्ञाते भवन्ति यस्मिन् क्षणरुचिचपलाः श्रियोऽप्यचलाः॥—कलाविलासः, 1/30

नूनं कवयो समाजनिर्मातारो भवन्ति। समये-समये समाजे प्रसृतां कुरीतिं दुर्व्यवस्थां चावलोक्य विषण्णहृदया इमे तत्र संशोधनाय स्वं स्वं काव्यं चक्रुः। ते तत्र एवंभूतानां विषयाणां ग्रथनमकुर्वन् यान् विज्ञाय सामाजिकाः सामाजिकदोषनिवारणाय उद्यताः भवेयुरिति बुद्धया कवीनां काव्यं निर्मीयते। वस्तुतस्तु कस्यापि काव्यस्य यदि समाजेन सह सम्बन्धो न स्यात्तर्हि तस्य काव्यत्वमेव न सिद्ध्यति। अतः सामाजिकीमुपयोगिताम् आदायैव कवयः प्रायेण काव्यनिर्माणे प्रवृत्ताः भवन्ति। तैः समाजे यद् यद् अवलोक्यते तस्य तस्यैव कर्मणः विवेचनं क्रियते स्वकीये काव्ये। एवं कविभिः विवेचितां प्रदर्शितां वा व्यवहारसरणिमनुसृत्य सामाजिकाः स्वाचरणमपि तदनुकूलं कुर्वन्ति। इत्थं कवीनां भवति समाजनिर्माणे महदवदानम्।

कविना क्षेमेन्द्रेणापि स्वीकयेषूपदेशकाव्येषु समाजस्यैव विस्तृतं वर्णनं कृतं मानवस्य हिताय। चतुर्वर्गसंग्रहे धनस्य महत्त्वनिर्देशनपुरस्सरं कविरसौ सर्वविधस्य चारित्रिकपतनस्य कारणं धनमेवेति प्रमाणयति। संसारे धनपुरुषार्थसेवनपरैः किं किं गर्हितं न क्रियते इति निर्दिशति क्षेमेश्वरः। सर्वत्र धनार्थं लुण्ठनमेव धर्मस्य रूपं गृहीत्वा प्रचलतीति भ्रष्टसमाजस्य रूपरेखा दृश्यते चतुर्वर्गसंग्रहे। भ्रष्टसमाजस्य वर्णनं कृत्वा कविः धर्मस्य माहात्म्यं शब्दैरेभिः वर्णयति—

धर्मः शर्म परत्र चेह न नृणां धर्मोऽन्थकारे रविः

सर्वापत्प्रशमक्षमः सुमनसां धर्माभिमानो निधिः।

धर्मो बन्धुरबान्धवे पृथु पथे धर्मः सुहृत् निश्चलः

संसारोरुमरुस्थले सुरतरुर्नास्त्येव धर्मात् परः॥[1]

क्षेमेन्द्रस्य अयमेव सन्देशः यत् सर्वस्यामवस्थायां धर्मोऽयं संसेव्यः यतो हि संसारमरुभूमौ धर्मः कल्पवृक्ष इव जनानां मनोरथसम्पादको भवति। अतएव कविना उक्तमस्ति—

कर्णे धर्मकथा मुखे परिचितं धर्माभिरामं वच-

श्चित्ते धर्ममनोरथः प्रणयिनी सर्वत्र धर्मस्थितिः।

---

1. चतुर्वर्गसंग्रहः 9/1

काये धर्ममयी क्रियापरिकरः सोऽयं शुभप्राप्तये

कल्याणाय पदेऽप्युपप्लवलवैरस्पृष्टवेदाफलः ।।[1]

एवं क्षेमेन्द्रस्य काव्यमिदं धर्मस्य विषये स्वीयेनोपदेशेन समाजस्य बहुभागे प्रदत्तेनावदानेन समाजपरिष्करणे महत्कार्यं करोति। दर्मस्य महत्त्वं प्रतिपादितं कविना धनस्य पुरुषार्थस्य उपेक्षा नोपदिष्टा। येन धनेन दानादिक्रिया यज्ञक्रिया च सम्पाद्यन्ते तत्र स्वर्गस्य साधनमेव भवति। वस्तुतस्तु धनं सर्वत्रापेक्षते धर्मसम्पादनार्थम्। धनात्मिका बुद्धिरपि साधु भवति। अत्रापीदमेव विचारणीयं यत् तदेव धनं त्रिवर्गमूलमुक्तं यत् सुकर्मणा परिश्रमेण चोपार्जितं भवति। एवं च यत्र परपीडां विनैव धनार्जनं वर्तते तदेव शुद्धं तदेव दान-यज्ञादौ ग्राह्यं नान्यदिति विशेषेण ध्यातव्यमस्ति। धनविषये क्षेमेन्द्रेणोक्तम्-

दानादिधर्मः क्रियते धनेन धन्या धनमाप्नुवन्ति।

धनैर्विना कामकथापि नास्ति त्रिवर्गमूलं धनमेव नान्यत् ।।[2]

तृतीयोऽपि पुरुषार्थः क्षेमेन्द्रेण उपदेशदृष्ट्या एवं वर्णितोऽस्थि। तत्र प्रथमं सांसारिक-दृष्ट्या कामासक्तानां ललितललनालीलानां सम्यक्वर्णनं कृतमस्ति कविना। पश्चाच्च तासु आसक्तानां पुरुषाणां का दशा भवत्यन्ते विषयेऽस्मिन्नुपदेशा कृताः सन्ति। उदाहरणरूपेण श्लोक एकः दीयतेऽत्र-

स्मरशरनिशिताक्ष्याः कम्पयन्ते न केषां

कुरुव इव कटाक्षाः प्रौढ़शल्या मनांसि।

भुवनजनजिगीषोत्साह योगाय येषा-

मधिचपलतराणां निश्चला कर्णपत्री ।।[3]

कवेः क्षेमेन्द्रस्यात्र वक्तव्यमिदमेव यत् ललना तु धार्मिककृत्यसम्पादने पुरुषाणां अर्धमांगत्वात् यज्ञधर्मसम्पादनाय अनिवार्यरूपेण सहभागिनी शास्त्रकरैरुक्तास्ति।

---

1. तदेव 1/4
2. तदेव 2/12
3. कामप्रशंसा 3/8

अनासक्तभावेन तया सह सम्बन्धो भवति धार्मिकः प्रशस्यश्च। आसक्तो तु पुरुषं सा कर्त्तव्याकर्त्तव्यविषये विचाररहित्यमुत्पाद्य निरन्तरं कामपूजार्थमेव प्रेरयति। कामस्य सेवनं विवेकानुसारमेव कर्त्तव्यमिति कवेरयमेव सन्देशः।

चारुचर्या इत्युपदेशकाव्येऽपि मानवजीवनसम्बन्धिनः सदाचारस्योपदेशाः वर्णिताः सन्ति। अत्र विषयोऽयं विचारणीयोऽस्ति यत् अनेन काव्येन समाजे किं योगदानं विहितमस्ति। काव्यानान्तु समाजिकोपयोगे एवं काव्यत्वम् अत्र मानवानां कल्याणमेव क्षेमेन्द्रस्य मुख्यतया प्रयोजनं वर्तते। अत एव 'चारुचर्या' इति काव्यं रचयिता अयमेवोपदेशः दत्तः यत् प्रतिदिनं कथमाचरणीयं येन जीवनस्य विशुद्धिः स्यात्। विषयेऽस्मिन्नुक्तं कविना-

ब्राह्मे मुहूर्त्ते पुरुषस्त्यजेत निद्रामतन्द्रितः।

प्रातः प्रवृद्धं कमलमाश्रयेच्छ्रीगुणाश्रया ॥[1]

श्लोकेऽस्मिन् प्रातर्जागरणं प्रशस्तं भवतीति कविना संकेतितम्। प्रातर्जागरणं बहुगुणकारी। अनेन मनुष्याः सन्ध्याद्युपासनेन ब्राह्मे मुहूर्त्ते पुण्यार्जनं कुर्वन्ति दिनं यावच्च पठनपाठनादिकार्याणां क्रमः सुचारु प्रचलति। प्रातः अन्येषामपि देवाभ्यर्चनादि-कर्मणामुपदेशः कृतः कविना। उक्तं चात्र-

न कुर्वीत क्रियां काञ्चिदनभ्यर्च्य महेश्वरम्।

ईशार्चनरतं श्वेतं नाभून्नेतुं यमः क्षमः ॥[2]

अनन्तरं श्राद्धकर्म निर्दिष्टम्। शयनविधानं भोजनविधानं जपहोमादिकर्म निर्दिष्टम्। जपहोमादि विषये उक्तम्-

जपहोमार्च्चनं कुर्यात् सुधौतचरणः शुचिः।

पादशौचविहीनं हि प्रविवेश नलं कलिः ॥[3]

एवं मानवजीवनेन सम्बन्धितं सर्वमाचरणीयमाचरणमुपदिश्य महदुपकृतं जगदिति नात्र

---

1. चारुचर्या, श्लोक 1
2. तदेव, श्लोक 4
3. तदेव, श्लोक 8

सन्देहः। इत्थमस्य क्षेमेन्द्रकाव्यस्योद्देश्यं लोकहितमेव वर्तते। नूनमेतेषां विधानानां ज्ञाने न सति मनुष्यः पशुभ्यः भिन्नो न भवेत्। काव्यमिदं मानवजीवनस्य कृते तथैवापेक्षितं यथा जीवनधारणाय भोजनमपेक्षितमावश्यकञ्च भवति। अन्तिमदशायान्तु भगवच्छरणेव आश्रयो भवति जन्मवताम्। अतस्तत्स्मरणं कथं सततं कुर्यादिति कवेरुद्देश्यमस्ति। काव्यस्यान्ते कविनोक्तमपि–

अन्ते सन्तोषदं विष्णुं स्मरेद्घनतरमापदाम्।

शरतल्पगतो भीष्मः सस्मार गरुडध्वजम्।।[1]

दर्पदलनमित्यपि काव्यं लोकदृष्ट्यैव विनिर्मितं कविना क्षेमेन्द्रेण। इह जगति जायमाना येऽपि मनुष्याः सन्ति तेषां सन्दर्भे दर्पविचारः कृतोऽस्ति काव्येऽस्मिन्। दर्पस्तु जनजीवनस्यासाध्यरोगोऽस्ति। अस्य चिकित्सा वैद्येन कर्तुं न शक्यते। अत एव कविः स्वकाव्यप्रतिपादितेन विषयेणैव दर्परोगं चिकित्सितुं प्रायतत। प्रायः व्यवहारे दृश्यते यत् कोऽपि अद्वितीयस्य स्वात्मनः सौन्दर्यस्य समक्षं परान् न्यक्करोति। तत्रैवान्यः कृतस्य उन्नत्या, कोऽपि च शौर्येण, अन्यः दानेन तदतिरिक्तस्तपसा अन्यश्च विद्यया अन्यान् जनान् तिरस्करोति। एतदवलोक्य कविः क्षेमेन्द्रः 'दर्पदलनम्' काव्यं रचितवान् लोकहिताय। दर्पेण प्रताडितस्य जनस्य कोऽपि रक्षको नास्ति। अत एवोक्तं कविना–

अहंकाराभिभूतानां भूतानामिव देहिनाम्।

हिताय दर्पदलनं क्रियते मोहशान्तये।।[2]

केचिदत्र कुलाभिमानेन ग्रस्ताः सन्ति। तान् प्रति कवेरयं सन्देशः–

कुलं कुलं कलयतां मोहान्मिथ्याभिमानिनाम्।

लग्नः कोऽयं न जानीमः स्तब्धग्रीवाग्रहग्रहः।।[3]

लोके कुलाभिमानेन पतितो जनः स्वसमक्षं कमपि न गणयति। परन्तु विषयेऽस्मिन् उक्तं कविना यद् यदि कुलाभिमानिनोऽपि स्वं कुलं सूक्ष्मरूपेण द्रष्टुमुद्यताः स्युस्तदा तेषां

---

1. तदेव, श्लोक 99
2. दर्पदलनम्, कुलविचारः, श्लोक 5
3. तदेव, श्लोक 6

तदभिमानं स्वयमेव प्रहतं भवेत्।[1] वस्तुतस्तु दर्पेण केवलं स्वात्मनः क्षतिरेव भवति। तस्याः क्षतेः पूर्तिः कथमपि कर्त्तुं न शक्यते।

एवं कविः क्षेमेन्द्रः धनस्यास्थिरतां प्रतिपाद्य धनाभिमानं वारयति। विद्यायाः अभिमानः सर्वथा त्याज्यः यतो हि विद्यायाः अन्तो न विद्यते। विद्यादर्पस्य विलक्षणा दशा वर्तते। मनसि प्रविष्टेऽपि न ज्ञातुं शक्यते। उक्तञ्च कविना–

संसारदोषप्रशमैकहेतुः करोति विद्या यदि दर्पमोहम्।

तदन्धकाराय भवत्यवश्यं साभ्रे नभस्यांशुमतोंऽशमाला।।[2]

रूपन्तु तत्रास्ति सर्वाधिकं दर्पकारणं जगति। रूपाभिमाने रूपवान् केनापि सह वार्तामपि कर्तुं नेच्छति। यथा कमलं कालान्तरे मलिनं भवति तथैव रूपस्य शरीरसौन्दर्यस्यापि दशा भवति। अन्यद् वस्तु तु मरणान्ते मनुष्यं त्यजति, रूपन्तु जीवनदशायामेव जरागते सति तं विहाय गच्छति, तं विरूपं च कृत्वा तस्य दर्पस्य नाशं करोति। अतएव रूपदर्पो न कदापि कर्त्तव्यः मनुष्येण।

शौर्यन्तु समधिकदर्पकारणमस्ति मनुष्याणाम्। शौर्याभिमानिनः हृदये सदैव एष एव भावः उदेति यद् जगति मत्तुल्यो नान्यः कोऽपि शूरः। अनेव मदेन मदान्धः सन् सः सर्वत्र व्यवहरति।

शौर्येण दर्पः पुरुषस्य कोऽयं दृष्टस्तिरश्चामपि शूरभावः।

औचित्यहीनं विनयव्यपेतं दयादरिद्रं न वदन्ति शौर्यम्।।[3]

अत्र शौर्यं गुणहीनं भवतीति कविरुक्तवानस्ति। शौर्यदर्पे ध्रुवमेवोचितानुचितविवेकहीनता जायते एवं तत्र औचित्यविचारस्य चर्चैव नास्ति। तस्मिन् दर्पान्विते जने विवम्रता तु क्षणमपि न तिष्ठति। सर्वत्र स उद्धतव्यवहारपरायण एव भवति। दयादृष्ट्या तु सः सर्वथा दरिद्रो जायते।

---

1. कुलस्य कमलस्येव मूलमन्विष्यते यदि।
   दोषपंकप्रसक्तान्तस्तदावश्यं प्रकाशते॥—दर्पदलनम्, कुलविचारः, श्लोक 7
2. दर्पदलनम्, विद्याविचारः, श्लोक 1
3. दर्पदलनम्, शौर्यविचारः, श्लोक 1

शौर्यदर्पेण ग्रस्तः पुरुष केनापि कारणेन विनापि हन्तुमपकर्त्तुं च क्षणमपि न विरमति। इत्थमेतद् विषयकेन दर्पेणापि तस्य कदापि दर्पनाशोऽपि जायते। अत्र कविरुदाहरण-द्वयप्रदर्शनद्वारा तत्फलं प्रकाशयति-

यः कार्तवीर्यस्य च दोः सहस्त्रं चिच्छेद वीरो युधि जामदग्न्ये।

स सायके रामकराधिरूढे ब्राह्मण्यदैन्यः प्रणयीबभूव ॥[1]

अत्र कार्तवीर्यस्य युधि सहस्त्रभुजोच्छेदनेन संजातदर्पः परशुरामः रामे गृहीतसायके सति ब्राह्मणोचितदैन्यं प्रकाश्य दर्पँ तत्याजेति वर्णनं कृत्वा कविः शौर्यदर्पस्य व्यर्थतां प्रतिपादयति। एवमन्यत्रापि विषयेऽस्मिन् द्रष्टव्यम्-

रामोऽपि साहायकलाभलोभात् चक्रे कपेः सश्रयदैन्यसेवाम्।

शूरप्रतापः शिशिरर्तुनेव कालेन लीढस्तनुतामुपैति ॥[2]

इत्थमन्यत्रापि शौर्यदर्पस्य का गतिर्भवतीति वर्णयति कविरेभिः शब्दैः

बाली प्रसह्य प्लवगल्करेण सोल्लासकैलाससहं दशास्यम्।

निक्षिप्य कक्षान्तसन्धिबन्धे सप्ताब्धिसन्धाविधिमन्वतिष्ठत् ॥[3]

अत्रदाहरणेषु समधिकबलशालिनां शूराणामुदाहरणानि प्रदर्शितानि सन्ति। सर्वे सन्ति ऐतिहासिकयोद्धारः। परन्तु समयप्रभावात् सर्वेषां दर्पः खण्डितः जातः। क्षेमेन्द्रस्य काव्ये दर्पदलने उपदेशस्यायमप्यंशः जनकल्याणे लोकमंगले वा महदवदानं करोति।

दानदर्पोऽपि समाजे विषमः रोग इव दृश्यते। अयमपि महद्घातकः। दानदर्पविषये कविनोक्तम्-

जगत्येको भद्रद्विरद इव दानार्द्रसरणि-

र्यशस्वी निःस्वानामहमभिमताशाफलतरुः।

---

1. तदेव, शौर्यदर्पः, श्लोक 8
2. तत्रैव, श्लोक 9
3. तत्रैव, श्लोक 10

इति त्यागोऽग्रं वहसि किल दर्पं मनसि य-

स्तदुद्धृतं सर्वं सुकृतमपहाय व्रजति ।।[1]

इत्थं सति दानदर्पे दानिनः सुकृतं नष्टमेव भवति। अत एव दानदर्पस्य सर्वथा त्यागः करणीयः। दानस्य प्रशंसां कुर्वन् कविः कथयति-

परार्तिशमनं वित्तमज्ञातमनुदीरितम्।

अफलाकांक्षया युक्तं प्रत्यात्यल्पमनल्पताम्।।[2]

तपश्चरणस्यापि दर्पः दृश्यते लोके जनेषु। अस्मिन्विषये दर्पः कथमपि हितावहः न भवति। तपस्तु सर्वदैव रागधनाभिमानमोहविनाशाय चित्तशान्तये च कल्पते। किन्तु यदि तेनैव कारणेन यदि दर्पः जायते तदा निश्चयेन निष्फलं भवति तत् तपश्चराणाम्। कविः क्षेमेन्द्रः कथयति विषयेऽस्मिन्-

सर्वात्मना शुद्धधिया विधेयः संसारदोषप्रशमाय यत्नः।

कोपोपतप्तं धनरागदग्धं करोति तीव्रं न तपः प्रशान्तिम्।।[3]

इत्थं दर्पदलनमिति काव्यमपि कवेरस्य महदुपयोगि समाजदृष्ट्यास्ति। कविना लोककल्याणकामनया काव्यमाध्यमेन विशिष्टः सन्देशः दत्तः। अस्य कवेः 'सेव्यसेवकोपदेशः' इति काव्यमपि प्रभूणां धनिनाञ्च स्वभावं निरूपयति याथातथ्येन। तत्कालीनः समाजोऽपि भ्रष्टाचारग्रस्तः आसीत्, येन प्रेरितः कविः काव्येऽस्मिन् समाजस्य विशेषेण धनवतां दोषान् वर्णयति, तान् वर्जयितुमुपदेशं ददाति। सेवाकर्मणः निन्दां कुर्वन् कथयत्यसौ-

मन्ये सुकृतिना तेन भागीरथ्यां कृतं तपः।

वैराग्यभागी रथ्यां यः सेवासु न विगाहते।।[4]

---

1. तदेव, दानविचारः, श्लोक 1
2. दर्पदलनम्, दानविचारः, श्लोक 7
3. तदेव, तपोविचारः, श्लोक 1
4. सेव्यसेवकोपदेशः, श्लोक 8

कलाविलाशः क्षेमेन्द्रस्यान्यतमा कृतिरस्ति यत्रोपहासमाध्यमेन महतामपि दोषाः प्रदर्शिताः, तान् दोषान् दूरीकर्तुमुपदेशश्च प्रदत्तः। जनाः समाजे प्रख्यातानां श्रेष्ठजनानामेव चरितमनुकुर्वन्ति, अतः तेषां लोकसमादृतानां पुरुषाणामयमेव कर्त्तव्यं यत् ते स्वयं स्वकीयचरित्रदोषान् परिहरेयुः।

क्षेमेन्द्रस्यान्यस्मिन् काव्ये 'देशोपदेशः' इति नामकेऽपि समाजस्य कल्याणार्थं गुरोः विटानां वेश्यानां छात्राणाञ्च वर्णनानि कृतानि। अत्रापि कवेः समाजस्य दोषान् प्रदर्श्य तेषां परिमार्जनमेवोद्देश्यमस्ति। एवं क्षेमेन्द्रस्य काव्येषु सर्वत्र समाजदृष्ट्यैव वर्णनं कृतमस्ति। कविना काव्यद्वारा लोकस्य जीवने यदवदानं कृतं तत् सुतरां प्रशंसार्हमस्ति। उपदेशात्मकेषु काव्येषु क्षेमेन्द्रस्य कृतयः प्रथमं स्थानं भजन्त इति नात्र सन्देहलेशः।



अनुवाद-पुनरुक्त्योः प्रामाण्याप्रामाण्यम्

श्रीमती ललिता चक्रवर्ती, शान्तिनिकेतन प० बंगाल

अनुवादपुनरुक्त्योः व्युत्पत्तिगतेऽर्थे साम्यमस्ति यतः 'अनु' पश्चात् वादः कथनरूप-मनुवचनं हि अनुवादः, पुरुक्तञ्च पुनर्वचनम्, उभयत्र हि अर्थशब्दाश्च अभ्यसन्ते, तथापि तेषां प्रामाण्याप्रामाण्यविषये दार्शनिकसम्प्रदायेषु मतान्तराणि दृश्यन्ते, मीमांसकानां नये अनुवादमात्रमप्रमाणमेव, महर्षि जैमिनि (ख्री० पू० पंचम श) औत्पत्तिकस्तु....(मी० सू० 1-1-5) इति सूत्रान्तर्गतस्य 'अर्थेऽनुपलब्धे' 'इति पदेन स्मृत्यनुवादयोरप्रामाण्यमेव सूचयित[1] यतः तेषां मतानुसारेण अगृहीतग्राहित्वमेव प्रमाणत्वम्।[2] अनुवादस्थले पूर्वप्रतीतार्थस्य शब्दस्य च पुनः कथनात् तेषां गृहीतग्राहित्वाच्च नापि प्रमाणत्वं न वा यथार्थत्वम्।[3] किन्तु दर्शनान्तरेषु-विशेषतः नैयायिकानां नये अनुवादमात्रं न तु हेयं न वा उपेक्षणीयम्।[4] पूर्वोल्लिखितविषयस्य पुनः कथनसत्त्वेऽपि तात्पर्यविशेषवशात् अनुवादः प्रमाणमेव। किन्तु

---

1. अनुपलब्धार्थत्वाच्च नानुवादलक्षणमप्रामाण्यमस्तीति 'अर्थेऽनुपलब्धे' इत्यनेनोक्तम्; शास्त्रदीपिका; बनारस; 1916; पृ०-122।

   तथाच-सर्वस्यानुपलब्धार्थे प्रामाण्यं स्मृतिरन्यथा; (श्लोकवार्तिकम् त्तात्पटीकासहितम्) मद्रपुरी विश्वविद्यालयः, 1940, पृ० 185

2. कारणदोषबाधकज्ञानरहितमगृहीतग्राहि ज्ञानं प्रमाणमिति प्रमाणलक्षणं सूचितम्; शास्त्रदीपिका; बनारस; 1916; पृ०-122।

3. प्रमितस्य प्रमाणे हि नापेक्षा जायते पुनः॥

   ताद्रूप्येण परिच्छिन्ने, प्रमाणं निष्फलं परम्॥

   श्लो० वा० (तात्पर्य टीका सहितम्) मद्रपुरी विश्वविद्यालयः, 1940, पृ० 318-319।

   अनुवादो हि अर्थपरिच्छेदे व्यवहारे वा न पूर्वज्ञानात् किंचिद्विशेषमाधत्ते, अतः फलविशेषाभावात्, फलार्थञ्च प्रमाणानां स्वीकारात् स्मृत्यादिवदनुवादोऽपि बहिष्कार्य एव इति।

4. अनुवादोपपत्तेश्च; न्यायसूत्रम्: II-1-60।

दोषवशात् न्यायदर्शने पुनरुक्तिर्वर्णनीया।[1] अथ च इयं पुनरुक्तिः वैयाकरणैः स्वीक्रियते। कथं नैयायिकाः पुनरुक्तिं दूषयन्ति? अनुवादस्य च प्रामाण्यं समर्थयन्ति कथं वा वैयकरणैः द्विवचनं (पुनरुक्तिः) समाद्रियते-**इति अस्मिन् लेखे अहं विचारयामि**' अत्रादौ अनुवादस्य स्वरूपस्तथा प्रामाण्यविषये नैयायिकानां यदभिप्रायः तदालोच्यते।

'विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः (न्या० सू० II-1-65)-अर्थात् विधेरनुवचनं विहितस्य वाऽनुवचनमनुवादः। अत्र 'अुवचनमिति पदेन तस्य लक्षणमपि निर्दिश्यते। तत्र विधेरनुवचनं शब्दानुवादः, विहितस्यानुवचनमर्थानुवादः। यथा वेदे त्रिःप्रथमामन्वाह त्रिरुत्तमाम्-अत्र एकादशसामिधेनीनां प्रथमोत्तमयोस्त्रिर्वचनरूपो योऽभ्यासः स शब्दानुवादः। अश्वमेधेन यजेत' इति विहिताश्वमेधयज्ञस्य पुनर्वचनं-तरति मृत्युं तरति पाप्मानं योऽश्वमेधेन यजेत-इति अर्थानुवादः। सूत्रकारस्य गौतमस्य (स्त्री, प्रथम श०) अभिप्रायमनुसृत्य वृत्तिकार आचार्य विश्वनाथः (1600 ख्री०) अनुवादस्य निष्कृष्टं लक्षणं दर्शयति-प्राप्तस्य अनु-पश्चात् कथनं सप्रयोजनमनुवादः।[2] इति। अर्थात् सप्रयोजनत्वे सति अनुवचनम्-अनुवादः।

ननु सप्रयोजनमिति पदेन कीदृशं प्रयोजनम् अभिहितं तदुत्तरेणाह-अधिकारार्थम् इति।[3] अर्थात् विधिं विहितञ्च अधिकृत्य स्तुतिनिन्दारूपं-प्रयोजनार्थे-विधेः विहितस्य च-अनुवचनं स्यात् तत्र पूर्वोक्तशब्दानुवादस्थले सामिधेनीन पञ्चदशत्वविधानं प्रयोजनम्, तरति मृत्युं.... इति अर्थानुवादस्थले 'अश्वमेधेन.....' इत्यादिना विधिवाक्येन अश्वमेधयज्ञे विहितेऽपि अस्य यज्ञस्य फलं कीदृशम्, किं प्रयोजनार्थञ्च अयं यज्ञःविधीयते तब्दोधनार्थम् अश्वमेधयज्ञस्य स्तुतिं प्रकाश्य अस्य पुनर्वचनं विधीयते, अत्र अनेन पुनर्वचनेन विशेषार्थस्य प्रकटितत्वात् अस्य उपेक्षणम् असम्भवम्, पुनश्च उदिते होतव्य अनेन विधिवाक्येन अग्निहोत्रहोमस्य कालत्रयाणि विधीयन्ते, अस्य अर्थवाक्‌य-श्यावोवाऽस्याहुतिमभ्यबहरति य उदिते जुहोति- अत्र विधिविहितस्य उदितकालस्य यत् पुनर्वचनं भवति तत् निन्दा ज्ञापनार्थमेव, यतः यः

---

1. तदप्रामाण्यमनृतव्याघात पुनरुक्तदोषेभ्यः; तदेव II-1-57।
2. द्रष्टव्यः-प्राप्तस्य अनु पश्चात् कथनं सप्रयोजनम् अनुवाद इति सामान्यलक्षणम्; न्यायदर्शने विश्वनाथ वृत्तिः; 1985; पृ० 562, नई दिल्ली।
3. किमर्थं पुनर्विहितमनूद्यते? अधिकारार्थम्; विहितमधिकृत्य स्तुतिर्बोध्यते निन्दा वा,.....। न्यायभाष्यम् तदेव; पृ०-561

सूर्योदयादनन्तरं आहुतिं ददाति श्याव इति देवतायाः सारमेयः तस्य आहुतिं भुङ्क्ते।

अत्र शङ्का उदेति-वैदिकमन्त्रेण उदयकाले आहुतिः विधीयते, पुनः किमर्थम् अर्थवाद वाक्ये एवंविधाचरणस्य निन्दा च दृश्यते। समाधानं यत्-ईदृशी निन्दा अधिकारिविशेषेषु प्रयुज्यते। यतः उदयकाले होमे विहितेऽपि य उदयकाले होमं सङ्कल्प्य तस्मिन् काले आहुतिप्रदानं करोति स एव कृतकृत्यो भवति। किन्तु योऽनूदितकाले होमस्य.....सङ्कल्पं कृत्वा उदित काले आहुतिं ददाति तादृशस्य अधिकारिविशेषस्य आहुतिमेव अनुरूपो भावेन भावेन भासितं भवति। ईद्वशं निन्दाज्ञापनरूपं प्रयोजनवशेषज्ञापनं हि अस्य पुनर्वचनस्य अभिप्रायः। फलतः तन्नानर्थकमेव।

विहितस्यानुवचनस्य प्रयोजनान्तरं भाष्यकारेण कथितम्-विहितमधिकृत्यविधिशे-षोऽभिधीयते।[1] यथा विधिवाक्ये अग्निहोत्रं जुहोति अस्य अनुवादः-दघ्ना जुहोति। अर्थात् अस्मिन् विधिवाक्ये प्राप्तस्य 'जुहोति' इति पदस्य द्विरभिधानम्' दधिरूप-गुणविशेष-विधानाय ईदृशोऽनुवादो भवति। 'अग्निहोत्र होमं कुरु' इत्येवं बिधिवाक्यं श्रवणमात्रेणैव श्रोतृहृदये जिज्ञासा जायते-केन वस्तुना होमं विधास्यति? तदपरेण 'दध्ना' इति पदेन यज्ञकरणत्वं विधीयते। केवलमात्रं 'दध्ना इति विधेयपदेन सम्यगर्थः परिस्फुटः भवति इत्येवं नाभिहिते 'जुहोति' पदस्य अनुवादेन दधिरूपविधेयस्य उद्देश्यं प्रकाश्यते। अर्थात् विहितं होममधिकृत्य ईदृशो विधिशेषोऽभिहितो भवति।

विहितकर्मणोऽऽनन्तर्यविधानमपि अनुवादस्य प्रयोजनम्[2] दर्शपौर्णमासयागः यथा विधीयेत तथैव सोमयागोऽपि, एषा पूर्वापरत्वविषये संशयो जायते। तदुक्तं दर्शपौर्णमासाभ्यामिष्ट्वा सोमेन यजेत। अर्थात् दर्शपौर्णमासादनन्तरं सोमयागः कर्त्तव्यः। अत्र यागानाम् आनन्तर्यविधानं हि अनुवादस्य प्रयोजनम्, अतः तत्प्रयोजनत्वात् अनुवादः प्रमाणमेव।

वैदिकवाक्यवत् लौकिकवाक्येष्वपि अनुवादस्य पुनर्वचनस्य वा प्रामाण्यं परिलक्ष्यते। यथा लौकिकवाक्यं ओदनं पचेदिति अस्य अर्थवादवाक्यं-आयुर्वर्चो बलं सुखं प्रतिभा

---

1. ...., विधिशेषो वाऽभिधीयते। तदेव।
2. विहितान्तरार्थोऽपि चानुवादो भवति; तदेव; पृ०-562

नचान्ने प्रतिष्टितम्[1], अन्नपाकस्य कर्त्तव्यताया प्रयोजनकथनार्थम् अन्नस्य अनुवादोऽऽव-श्यकम्। विधेः विहितस्य वा अनुवादव्यतिरेकेण अर्थवादवाक्यं न संभवति। सुतरां सप्रयोजनानुवादस्य प्रामाण्यम् अस्वीकार्यम्। किंवा, यथा 'शीघ्रं गम्यताम्' इति कथनादन्तरं 'शीघ्रं शीघ्रं गम्यताम्' इत्येवं कथ्यते तदा द्वितीयवाक्ये शीघ्र शब्दस्य पुनर्वचनं सन्नपि गमनकर्मणोऽऽतिशय्यविधानार्थं पुनर्वचनं सप्रयोजनं प्रमाणं वा।

ननु अनुवादपुनरुक्त्योः नास्ति कश्चित् विशेषः। अनुवादवत् पुनरुक्तमपि द्विविधम्-शब्दपुनरुक्तम्, अर्थपुनरुक्तञ्चेति[2] आदौ उभयत्र व्युत्पत्तिगतार्थैक्यं वर्तते तत्र पुनरुक्तमसाधुः, किन्तु अनुवादः साधुरेव-कथमेतद् संभवि? भाष्यकारेणापि आह-पुनरुक्तञ्च प्रमत्त-वाक्यमिति।[3] यत् प्रमत्तवाक्यं तन्न प्रमाणम् अनाप्तत्वात्। किञ्च सूत्रकारः उभयत्र प्रतीतार्थशब्दस्याभ्यासत्वात् पुनरुक्तानुवादयोः न[4] किञ्चित् विशेषमाधत्ते। उभयत्रैव पूर्वप्रतीतार्थशब्दा अभ्यस्यन्ते। यथा—'गच्छ गच्छ' इति वाक्यान्तर्गतस्य द्वितीयात् 'गच्छ' इति शब्दात् यदर्थं प्रतिपाद्यते तत् आद्येनैव प्रतीयते।

नैयायिकानाम् उपर्युक्तमतं परस्परविरुद्धवदप्रतीतेऽपि प्रकृतपक्षे नैयायिकैः अनुवाद-पुनरुक्त्योः भिन्नत्वमेव स्वीक्रियते। 'शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात्' (न्या० सू० 5/2/14) इति सूत्रस्थितेन 'अन्यत्रं शब्देनैव तदप्रतीयत इत्येवं सूत्रकारस्याभिप्रायः नान्य, अर्थवान् अभ्यास अनुवादः। अर्थवत्वरूपं प्रयोजनवत्वमेव अनुवादस्य प्रामाण्यम्। निष्प्रयोजनं पुनरभिधानं पुनरुक्तम्; अपि च व्याख्यारूपं सप्रयोजनपुनर्वचनमेव अनुवादः[5], 'घटो घटः'

---

1. द्रष्टव्य-ओदनं पचेदिति विधिवाक्यम्।
   अर्थवाद वाक्यम्-आयुर्वर्चो बलं सुखं प्रतिभानं चान्ने प्रतिष्ठितम्; तदेव; पृ०-562
2. ....समानार्थकसमानानुपूर्वीकशब्दप्रयोगः शब्दपुनरुक्तम्। समानार्थकभिन्नानुपूर्वीकशब्दस्य निष्प्रयोजनं पुनरभिधानमर्थपुनरुक्तम्, आद्यं यथा-'घटो घट' इति, द्वितीयो यथा-''घटः कलश' इति। तदेव; पृ०-1188
3. पुनरुक्तं च प्रमत्तवाक्यमिति; तदेव, पृ० 549
4. नानुवादपुनरुक्त्योर्विशेषः शब्दास्याटोपपत्तेः; न्यायसूत्रम्:-II-1-66। तत्र न्यायभाष्ये-उभयत्र हि प्रतीतार्थः शब्दोऽभ्यस्यते चरितार्थस्य शब्दस्याभ्यासादुभयमसाध्विति। न्यायभाष्यम्; पृ०-563
5. निष्प्रयोजनं पुनरभिधानं हि पुनरुक्तम्। अनुवादस्तु व्याख्यारूपः सप्रयोजनक इति भावः; न्यायभाष्ये विश्वनाथवृत्तिः, तदेव; पृ०-1188

इति शब्दपुनरुक्तस्थले द्वितीयघटशब्देन, घटः कलशः इति अर्थपुनरुक्तस्थले वा 'कलशः' इति शब्देन कस्यचित् विशेषार्थबोधस्याभावात् निष्प्रयोजनम् अप्रमाणञ्च। किन्तु 'पचतु पचतु' इत्यनुवादस्थले 'पचतु' इति शब्देन ममैव पाकं कर्तव्यम्-एवंविधबोधः जायते, किंवा, पाकक्रियाया अवच्छेदकत्वस्य शीघ्रत्वस्य वा बोधो भवति। पुनश्च ''शीघ्रं गम्यताम्' इति कथनादनन्तरं शीघ्रतरं गम्यताम् इत्यभिहिते पुनर्वचनं भवतीति नास्ति संशयः। किन्तु द्वितीयवाक्ये प्रयुक्ते न 'तरप्' प्रत्ययेन गमन कर्मण आतिशय्यरूपो विशेषार्थस्य बोधो जायते। [1] अतः तत सार्थकम्। एतादृशविशेषबोधो प्रथमोच्चारितेन शीघ्रं गम्यतामिति वाक्येन नैव संभवति, तस्मात् पुनः 'तरप्' प्रत्येन द्विरुक्तिः क्रियते। ईदृशी द्विरुक्तिरेव अनुवादः। एतत्तु सार्थकत्वात् प्रमाणमिति। 'त्रिःप्रथमामन्वाह.....' इति वैदिक वाक्यस्थले प्रथमोत्तमयो-स्त्रिरभिधानसत्वेऽपि पञ्चदशत्वविधानरूपं प्रयोजनवशात् तन्न निष्प्रयोजनं पुनरुक्तम्, अपि तु सप्रयोजनमनुवादमेव प्रमाणं वा।

केषाञ्चित् मते परप्रतिपादनार्थं वाक्यं प्रयुज्यते। पुनरुक्त्या श्रोता वाक्यार्थस्य सम्यक्ज्ञानं लभते; अनेन प्रकृतविषयस्य न कश्चित् बाधः हानिः वा जायते। अतः परप्रतिपादकेषु वाक्येषु पुनरुक्तं सार्थकमेव। किन्तु नैतद् समीचीनम्, यतः योऽर्थः पूर्वमेव प्रतिपाद्यते तस्य पुनः प्रतिपादनेन पुनरुक्तस्य वैयर्थ्यमेव साध्यते। परन्तु एतादृशवैयर्थ्यवशात् पुनरुक्तं निग्रहस्थानमेव। वाचस्पतिमिश्रमहोदयस्य मतानुसारेण वादी पुनरुक्ति प्रयोजने तत् प्रयोजनजिज्ञासायामेव आकुलचित्तः प्रतिवादी प्रथमोऽवारितवाक्यात् आपाततः प्रतीतार्थमेव अप्रतीतवत् अवबुद्ध्या निश्चित ज्ञानलाभे असमर्थो भवति, तदा वादी पुनश्च तस्यावबोधार्थं प्रबृत्तःसन् अपि तस्य पुनरुक्तं नार्थप्रतिपादकं भवति, अपितु विरुद्ध प्रयोजनवत्त्वरूपं वैयर्थ्यमेव सम्पादयति। अर्थात् पुनरुक्तं निग्रहस्थानमेव।[2]

---

1. ....शीघ्रं शीघ्रं गम्यतामित्यभ्यासात् क्रियातिशयप्रतीतेः सकृदुच्चरिताधानावगतेः क्रियातिशयस्य प्रयोजनवान् अभ्यासः।........। अवगतं तावच्छीघ्रं शीघ्रं गम्यतामित्यत्राम्यासातिशयप्रतीतेरनुवादस्य विशेषः; तदेव; पृ०-563-64।

2. तथाहि पुनरुक्तप्रयोगे तत्प्रयोजनानुसरणसमाकुलचित्तः प्रथमाभिधानादापाततः प्रतीतमप्यर्थमप्रतीतितमिव मन्यमानो न निश्चेतुमर्हति इति। ततश्च प्रतिपादनाय प्रवृत्तो न प्रतिपादयितेति विरुद्धप्रयोजनवत्त्ववैयर्थ्यं स्यादित्युपपन्नं निग्रहस्थानमिति। तदेव; पृ० 1188।

वैयाकरणास्तु 'नित्यवीप्सयोः' (पा० सू० 8-1-4) इति सूत्रेण नित्यार्थे वीप्सायाञ्च पदस्य द्विवचनं कुर्वन्ति, अत्र 'नित्य'-इति पदस्य मुख्यार्थः कुटस्थमिति तथा च अस्य गौणार्थः आभीक्ष्ण्यमिति। यद्यपि 'गौणमुख्ययोर्मुख्ये कार्यसम्प्रत्ययः' इति परिभाषा-यद्यपि बलात् मुख्यस्य अर्थस्य ग्रहणं कर्त्तव्यं तथापि अत्र 'नित्य' इति शब्दस्य मुख्यार्थे लौकिक-प्रयोगाभावात् अभीष्टरूपः गौणार्थः ग्रहणीयम्[1] आभीक्ष्णं तु पौनःपुन्यम्, तत् क्रियानिष्ठो धर्मः। आभीक्ष्णग्रहणे तिङन्तेषु अव्ययसंज्ञककृदन्तेषु च पौनः पुन्यार्थे द्विर्वचनं विधीयते। यथा तिङन्ते-पचति पचति पाक कर्त्तुः अनवरतं पाकं हि अत्र बोद्धव्यम् अव्ययसंज्ञककृदन्ते यथा—भोजं भोजं ब्रजति इति। वीप्सा हि व्याप्तुमिच्छा व्याप्तिरत्र समग्रत्वं कात्स्न्र्य वा, सुबन्तपदानां द्विर्वचनविधानार्थं सूत्रे 'वीप्सा' इत्यस्य ग्रहणम्। यथा-वृक्षं वृक्षं सिञ्चति, अर्थात् तत्वाटिकास्थितवृक्षकात्स्न्र्यं अत्र अवुद्धयते। वृक्षं वृक्षमित्यादौ न बुहुवचनप्रसङ्गः। अपितु प्रत्येकवृक्षनिष्ठ एकत्वमेव अत्र भासत इति। अत्रतु सिंचनकर्त्ता सेचन क्रियया वाटिकास्थितान् सर्वान् वृक्षान् व्याप्तुमिच्छतीति वीप्सार्थः। अनुरूपभावेन ग्रामो ग्रामो रमणीयः इत्रापि बोद्धव्यम्, परि परित्रिवर्गेभ्यः' इति वाक्ये 'परि' इति शब्दस्य पुनर्वचनं विना वर्णनरूपस्य अर्थस्य बोधो नैव संभवति' 'अध्यधिकूडामि' इत्यत्रापि अधि-इति शब्दस्य द्विरभिधानेन सामीप्यरूपस्य अर्थस्य बोधो जायते। एवं प्रकारेण अर्थविशेषप्रकाशार्थं व्याकरणशास्त्रे द्विर्वचनं स्वीक्रियते।

❑

1. दृष्टव्यः-काशिकावृत्तौ पदमञ्जरी व्याख्या-'नित्यवीप्सयोः' इति सूत्रस्योपरि; भाग-6; वाराणसी।

चारुचर्या में प्रतिपादित भारतीय संस्कृत विषयक सन्देश

डा० तरुण कुमार शर्मा, इलाहाबाद

ग्यारहवीं शताब्दी में काश्मीर में जन्मे आचार्य क्षेमेन्द्र एक ऐसे बहुआयामी कर्तृत्व के कवि हैं जिन्होंने विविध विधामयी शैली से युक्त अपनी लेखनी को साहित्य के विभिन्न क्षेत्रों में प्रयुक्त किया है। उन्होंने मूलतः छोटे-बड़े 40 काव्यों का सृजन किया है जिनमें 18 ग्रन्थ प्रकाशित हैं। उनके काव्य वस्तुतः तात्कालिक समाज के दर्पण के रूप में हैं। उन्होंने अपने साहित्य रूपी दर्पण में तात्कालिक समाज का जो प्रतिबिम्बन किया है वह आधुनिक युग तक के समाज को प्रभावित करता है। जिनकी रचनाओं का मुख्य उद्देश्य सुधी जनों को आनन्द प्रदान करने के साथ साथ जनता का नैतिक उत्थान एवं चरित्र का निर्माण करना है। उन्होंने अपने काव्यों में समकालिक समाज में प्रसृत कुरीतियों शोषणों एवं अनाचारों आदि का यथार्थ चित्रण किया है।

आचार्य क्षेमेन्द्र का लघुकाव्य 'चारुचर्या' एक ऐसी रचना है जिसमें नित्यक्रियात्मक, लोकव्यवहारात्मक, भक्ति, ज्ञान, इत्यादि एवं भारतीय संस्कृति सम्बन्धी नीतियों एवं उपदेशों का समन्वय है। उन्होंने नित्यक्रियात्मक, लोकव्यवहारात्मक, ज्ञान, भक्ति, एवं पुरुषर्थ आदि वैशिष्ट्यों को प्रकट कर भारतीय समाज के लिए उपदेष्टा का कार्य किया है जो प्रासंगिक समाज को प्रभावित करने में पूर्णतः सक्षम है। क्षेमेन्द्र की 'चारुचर्या' में भारतीय संस्कृति के आदर्शों पर प्रकाश डालने का उपक्रम किया गया है। संस्कृति मानव जीवन की गौरवमयी मर्यादा व स्वतन्त्रता की वास्तविक प्रतिष्ठा है। यह ऐसी बहती हुई धारा है जिसमें सदैव कुछ न कुछ नवीन जुड़ता रहता है एवं कुछ न कुछ विलुप्त होता रहता है। परन्तु भारतीय संस्कृति के कुछ ऐसे शाश्वत आदर्श भी हैं जो जीवलोक की यात्रा को मंगलमय बनाने के लिए अपरिहार्य हैं। आचार्य क्षेमेन्द्र की 'चारुचर्या' में विहित भारतीय

संस्कृति के ऐसे ही शाश्वत मूल्यों का विवेचन किया गया हैं–

(1) पुरुषार्थ चतुष्टय का सन्देश

भारतीय संस्कृति धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष पुरुषार्थ चतुष्टय से प्राणवती हैं। चाहे राजा महाराजा हों या योगी, चाहे साधारण जन जीवन के व्यक्ति सभी को अपने जीवन का पुनीत मन्तव्य निर्धारण करने के लिए लोक-जीवन-यात्रा को मंगलमय बनाने के लिए पुरुषार्थत्रय को पाथेय के रूप में लेकर चलना पड़ता है। आचार्य क्षेमेन्द्र ने भारतीय संस्कृति के सन्देश में पुरुषार्थत्रय का अपनी विशिष्ट शैली में प्रतिपादन किया है–

साधयेत धर्मकामार्थान् परस्परमबाधकान्।

त्रिवर्गसोधना भूपाः बभूवुः सगरादयः।।[1]

यहाँ आचार्य ने सम्राट् सागर की जीवलोक यात्रा का उल्लेख करके धर्मार्थकामादि की साधना की और संकेत किया है।

जहाँ एक ओर धर्म की साधना का उल्लेख करते हुए उन्होंने कहा है कि कष्ट पड़ने पर भी मानव को धर्म की मर्यादा का परित्याग नहीं करना चाहिए। यथा सत्य हरिश्चन्द्र ने चाण्डाल की शरण को स्वीकार कर लिया था। परन्तु धर्म नहीं छोड़ा था। वहीं दूसरी ओर गुणोपेत अर्थार्जन की ओर संकेत करते हुए कवियों ने उदाहरण दिया कि राक्षसों को त्याग कर गुणाश्रित देवों के पास ही लक्ष्मी ने आश्रय ग्रहण किया–

- **न त्यजेत् धर्ममर्यादामपि क्लेशदशां श्रितः।**

हरिश्चन्द्रो हि धर्मार्थी सेहे चण्डालदासताम्।।[2]

आचार्य क्षेमेन्द्र ने जहाँ एक ओर काम का उल्लेख करते हुए परदारेच्छा न करने का निर्देश दिया तथा रावण द्वारा सीता के परिणाम का उदाहरण भी दिया। वहीं दूसरी ओर

---

1. चारुचर्या, श्लोक 69
2. चारुचार्य, श्लोक 13

आचार्य ने मोक्ष की ओर उन्मुख होने के लिए राग सुख भोग में भी जनक के समान विरक्तधी होने का निर्देश दिया।

न कुर्यात् परदारेच्छां विश्वासं स्त्रीषु वर्जयेत्।

हतो दशास्यः सीतार्थे हतः पत्न्या विदूरथः ।।[1]

इस प्रकार 'चारुचर्याशतक' में पुरुषार्थ चतुष्टय का निर्देश देकर आचार्य क्षेमेन्द्र ने भारतीय संस्कृति के मोक्ष मार्ग का आदर्श सन्देश प्रदान किया है।

(2) नित्य क्रियात्मक सन्देश

भारतीय संस्कृति में नित्यनैमित्तक क्रियाओं का अपना विशिष्ट महत्त्व है मानव जीवन-यात्रा के साफल्य के लिए मानसी कियाओं के साथ शरीरिक क्रियाओं की पावनता भी अपरिहार्य होती है। 'चारुचर्याशतक' में नित्य कर्म की शारीरिक क्रियाओं का उल्लेख स्थान स्थान पर मिलता है। प्रातः जागरण स्नानादि से कलेवर का पावनत्व तथा चरण प्रक्षालन आदि का नित्य कर्म में पावनत्व प्रतिपादित किया गया है। अर्थानतरन्यास शैली में कवि ने अपनी अपनी विचारणा को कितने सहज भाव से अभिव्यक्त किया है, दष्टव्य है–

जपहोमार्चनं कुर्यात् सुधौतचरणः शुचिः।

पादशौचविहीनं हि प्रविवेश नलं कलिः ।।[2]

तात्पर्य यह है कि चरण प्रक्षालन न करने के कारण नल के कलेवर में कलि के प्रवेश का उल्लेख करते हुए कवि ने नित्य कर्म में शारीरिक पवित्रता की महत्ता प्रतिपादित की है।

आचार्य क्षेमेन्द्र ने प्रातः भगवान् महेश्वर की पूजा किये बिना कोई कार्य न करने का सन्देश दिया है साथ ही उदाहरण रूप में उसकी पुष्टि भी की है–

---

1. चारुचर्या, श्लोक 10.
2. चारुचर्या, श्लोक 8.

न कुर्वीत क्रियां कांचिदनभ्यर्च्य महेश्वरम्।

ईशार्चनरतं श्वेतं नाभून्नेतुं यमः क्षमः ।।[1]

(3) भक्ति-ज्ञान-त्यागादि का सन्देश–

भारतीय संस्कृति आध्यात्मिकतापरक है उसमें जहाँ एक ओर लोकवयवहार, आचार-विचार, संस्कारादि की स्थापना की गयी है, वहीं दूसरी ओर नैतिकता, न्याय, भक्ति, ज्ञान, त्यागादि आदर्शों की भी महत्ता है जिसमें आध्यात्मिकता का प्राधान्य है।

आचार्य क्षेमेन्द्र पूर्व में शिव भक्त थे परन्तु बाद में उन्होंने वैष्णव धर्म अपना लिया था। अतः अपने 'चारुचर्याशतक' के 99 वें अनुष्टप्छन्द में 'मानव को अन्त में विष्णु के नाम का स्मरण करना चाहिए।' उन्होंने ऐसा सन्देश प्रदान किया है। अपनी अर्थान्तरन्यास परक शैली में उदाहरण देकर उन्होंने स्पष्ट भी किया है कि अन्त में शरशैय्यापर पडे महारथी भीष्म ने भी विष्णु का स्मरण किया था–

अन्ते संतोषदं विष्णुं स्मरेद्धन्तारमापदाम्।

शरतल्पगतो भीष्मः सस्मार गरुडध्वजम्।।[2]

अन्त में विष्णु का नामोच्चारण करने से जीव को मुक्ति होती है, भारतीय संस्कृति के आध्यात्मिक जगत् में यह अवधारणा है। कवि ने इसी की ओर संकेत किया है।

गुरु की आराधना भक्तिपूर्वक करनी चाहिए क्योंकि आराधना से प्रसन्न होकर विश्वामित्र ने राम को अस्त्रमण्डल प्रदान किया था। ऐसा चारुचर्या में उल्लिखित है। मुक्तिमार्ग में गुरु की अनिवार्यता सम्पूर्ण भारतीय धर्मों में प्रतिपादित की गयी है–

गुरुमाराधयेत् भक्त्या विद्या विनयसाधनम्।

रामाय प्रददौ तुष्टो विश्वामित्रोऽस्त्रमण्डलम्।।[3]

---

1. चारुचर्या, श्लोक 4
2. चारुचर्या, श्लोक 99.
3. चारुचर्या श्लोक 67.

भारतीय संस्कृति के ऐसे ही दिव्यादर्श सत्संगति, परोपकार दयादाक्षिण्यादि हैं आचार्य क्षेमेन्द्र ने इन सभी आदर्शों को सोदाहरण प्रतिष्ठित करने का स्तुत्य उपक्रम किया है।

सत्सङ्गति करने से विभीषणवत् यशस्वी, परोपकार करने से गौतम बुद्धवत् महान्, दया करने में दानी शिववत् त्यागशील होने की ओर कवि ने सङ्केत किया है।[1] इस प्रकार भक्ति, त्याग, दया प्रभृति आदर्शों का निर्देश आचार्य क्षेमेन्द्र ने सहज भाव से चारुचर्या में दिया है।

(4) लोकवयवहारपरक सन्देश–

यद्यपि 'चारुचर्याशतक' लघुकाय लघुकाव्य है तथापि इसमें लोक व्यवहार के लिए अपेक्षित जिन करणीय कृत्यों का कवि ने उल्लेख किया है तथा नितान्त नैसर्गिक उदाहरणों से परिपुष्ट करके उन्होंने प्रस्तुत किया है वे भारतीय संस्कृति के सन्देशवाहक तथा लोक व्यवहार के लिए अपरिहार्य हैं। इन्हीं लोक व्यवहारपरक सन्देशों से प्रभावित होकर डॉ० आर्येन्द्र शर्मा ने लिखा है–

"This small poem is didactic in nature. Its main purpose being instruction in law and polity and dipicting as to how a house holder should follow the daily routine in the most pleasent and attractive manner"[2]

इसलिए प्रस्तुत सन्दर्भ में आचार्य क्षेमेन्द्र द्वारा उल्लिखित भारतीय सम्मत कतिपय लोक व्यवहारपरक आदर्श कर्तव्यों को उल्लिखित किया जा सकता है–

मानव को जीवन में सफलता प्राप्ति हेतु सचेष्ट होकर कार्य सम्पादन करना चाहिए। यथा पुत्र को ऐश्वर्य सम्पति आदि अर्पित नहीं करें। क्योंकि पुत्राश्रित की अवस्था धृतराष्ट्र जैसी हो जाती है। हितकारी उपदेश सुनकर तदनुकूल आचरण करना चाहिए। अन्यथा

---

1. चारुचर्या, श्लोक 15 व 99.
2. "Minor works of Kshemendra", Introduction

विदुर का परामर्श न मानने पर धृतराष्ट्र जैसी दुर्गति होती है--

हितोपदेशं श्रुत्वा तु कुर्वीत च यथोचितम्।

विदुरोक्तमकृत्वा तु शोच्योऽभूत् कौरवेश्वरः ।।[1]

सामर्थ्यवान् होकर भी औचित्य का त्याग न करें क्योंकि अनुचित विधि से वालि का वध करने के कारण मर्यादावादी राम की कीर्ति कलङ्कित हो गयी थी–

औचित्यप्रच्युताचारो युक्त्या स्वार्थं न साधयेत्।

व्याजवालिवधेनैव रामकीर्तिः कलङ्किता ।।[2]

ऊँचे पदों पर पहुँचकर बड़ों का अपमान नहीं करना चाहिए नहुष ने इन्द्र होकर अगस्त्य मुनि का अपमान किया जिससे उसका पतन हो गया–

अत्युन्नतपदारुढः पूज्यान्नैवावमानयेत्।

नहुषः शक्रतामेत्य च्युतोऽगस्त्यावमाननात् ।।[3]

भोग विलास बढ़ानेवाली, दुराचारिणी स्त्री को त्याग देना

नष्टशीलां त्यजेन्नारीं रागवृद्धिविधायिनीम् ।[4]

रूप द्रव्य कुल और विद्या आदि से हीन पुरुष की हँसी कभी नहीं करनी चाहिए

रूपार्थकुलविद्यादिहीनं नोपहसेन्नरम्। [5]

मनुष्य को क्रमशः ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास इन चार आश्रमों में जाना तथा दम्भपूर्वक उद्धत होकर धर्म का आचरण न करने का निर्देश क्षेमेन्द्र ने दिया है–

---

1. चारुचर्या, श्लोक 59
2. चारुचर्या, श्लोक 51
3. चारूचर्या, श्लोक 57.
4. चारुचर्या, श्लोक 75
5. चारुचर्या, श्लोक 87.

ब्रह्मचारी गृहस्थः स्याद् वानप्रस्थो यतिः क्रमात्।[1]

दम्भारम्भोद्धतं धर्मं नाचरेदन्तनिष्फलम्।[2]

इस प्रकार उनका लघुकाव्य 'चारुचर्या' लोक-व्यवहार की अनुपम निधि कहा जा सकता है।

(5) निषिद्ध एवं करणीय कर्मों का सन्देश

यद्यपि मानव जीवन में कार्य व्यापार श्रृंखला अनन्त है नित्य कर्म, नैमित्तिक कर्म, काम्य कर्म, निषिद्ध कर्म आदि तथापि 'चारुचर्या' में विहित सन्देशों की दृष्टि से भारतीय संस्कृति की परम्परा के अनुकूल कुछ निषिद्ध एवं कुछ करणीय कर्मों का उल्लेख करना होगा जिनका उल्लेख आचार्य क्षेमेन्द्र ने अपने 'चारुचर्याशतक' में अर्थान्तरन्यास की विशिष्ट शैली में किया है।

(क) निषिद्ध कर्म–

जिन कर्मो के करने से मानव जीवन का सन्मार्ग बाधित होता है वे निषिद्ध तथा अकरणीय कार्य होते हैं। शिकार खेलना, जुआ खेलना, चुगलखोरी करना, कटु शब्द कहना, कुविवाद, नीच से याचना करना, मद्यपान करना, ईर्ष्या, कलह, वाराङ्गना वचन में विश्वास तथा स्वगुणनुवाद आदि कर्मों को आचार्य क्षेमेन्द्र ने निषिद्ध माने है।

(ख) करणीय कर्म–

अक्रोध, असंग्रह, अद्वेष, सेवा, महेश अर्चन, श्रद्धा क्षमा, सत्वप्रेरित दान, धैर्यधारण, शत्रु को छोटा न समझना तथा सत्कर्मकर यशः काय से जीवित रहना इत्यादि कर्म, क्षेमेन्द्र ने करणीय बताये हैं जो भारतीय संस्कृति के आचार-विचार-सम्मत कर्म व्यापार के अनुकूल हैं।

---

1. चारुचर्या, श्लोक 92.
2. चारुचर्या, श्लोक 21.

संक्षेपतः कहा जा सकता है कि कश्मीरी विद्वान् आचार्य क्षेमेन्द्र ने अपने छोटे से ग्रन्थ 'चारुचर्याशतक' में भारतीय संस्कृति के जिन आदर्शो की स्थापना की है वे स्तुत्य एवं ग्रहणीय हैं। उन्होंने इस छोटे से ग्रन्थ में रामायण, महाभारत तथा पुराणादि की 98 कथाओं की ओर संकेत कर उन्होंने जो सन्देश दिये हैं इतने संक्षिप्त रूप में गागर में सागर भरने की ऐसी प्रक्रिया संस्कृत साहित्य में अन्यत्र दुर्लभ है। बहुमुखी कर्तृत्व शक्ति से सम्पन्न इस कवि का भारतीय संस्कृति सम्बन्धी अवदान संस्कृत-साहित्य में सदा स्मरणीय एवं अनुकरणीय रहेगा।

❑

ज्योतिषस्य भारतीयमूलकता तस्य प्रामणिकता च

श्यामदेव मिश्रः , लखनऊ

ज्योतिषस्य भारतीयमूलकता–

आवेदाद् अद्यतनीनमुपलब्धं वाङ्मयमाश्रित्य निष्पक्षचिन्तनेन इदं सुस्पष्टीभवति यत् शास्त्रान्तरवत् ज्योतिषशास्त्रमपि भारतीयैरेव आविष्कृतम् इति। उद्भवे पुनरस्य मूलभूततत्वम ऋषीणां योगविज्ञानमेव। ऋषिभिः योगाभ्यासवलात् स्क्सूक्ष्मप्रज्ञया शरीरान्तर्निहितसौरमण्डलं ज्ञत्वा परीक्ष्य च आकाशीयसौरमण्डलं करामलकवत् दर्शं दर्शं सुसूक्ष्मं व्यवस्थितञ्च वर्णितम्।[1] ज्योतिषशास्त्रस्य प्राणरूपेण या अडकविद्या वर्तते तस्या उत्पत्तिस्थानं भारत एव इति पूर्वमेव सिद्धं मतम्।[2] वैदिककालादेव ऋषीणां खगोलज्योतिषयोर्ज्ञानमासीत्। वेदेषु वैदिकसाहित्येषु च प्रसङ्गवशात् यत्र तत्र अस्य गुणधर्मान्वितं वास्तविकं वर्णनमुपलभ्यते। तान्येव एकीकृत्य वेदाङ्गकाले अधिज्योतिषं स्वतंत्ररचना कृता ऋषिभिः, तदुक्तं सप्रमाणमिह पूर्वम्। यत्तु थीबो-व्हिटने कोलबुक प्रभृतयः प्रायाः सर्वे पाश्चात्याः विद्धांस आहुः – ''भारतीयैः ज्योतिषशास्त्रज्ञानं विशेषतया गणितं जातकञ्च खाल्डीबेबीलोनप्रदेशयोः अथवा मिश्रअलेक्जेन्ड्रियाप्रदेशयोः ग्रीक्विद्वद्भ्यः प्राप्तमिति''।[3] अपिच मैक्समूलरेत्यादीनां विदुषां मते भारतीयाः बेबीलोनप्रदेशं गत्वा ततः ज्योतिषं ज्ञातवन्तः[4] इति तदेतत् बेबीलोनसभ्यतायाः

---

1. विशेषतया द्रष्टव्यम्—मानवजीवन और भारतीयज्योतिष (रामयल ओझा), पृ० सं० 11
2. मध्यकालीन भारतीय संस्कृति, पृ० सं० 108
3. भारतीयज्योतिष (हिन्दी अनु०- शिवनाथस्य), पृ० सं० 645—688
4. "The twenty seven constellations, which were chosen in India as a kind of lunar zodiac, were supposed to have come from babylon. Now the babylon zodiac was solar and in spit of repeated researches, no trace of lunar zodiac has been found,....But supposing even that a lunar zodiac had been discovered in Babylon, no one aquainted with vedic literature and with the ancient vedic ceremonial would easily allow himself to be persuaed that the Hindus had borrowed that simple division of the sky from the

प्राप्ताभिलेखरूपप्रबलप्रमाणेन स्वयमेव खण्डितम्। तथाहि (1889) एकोननवत्यधिकाष्टादश शततमे खीष्टाब्दे प्रकाशिते 'एस्ट्रोनोमिसेस एण्ड बेबीलोन' (Astronomiches and babylon) इत्यस्मिन् ग्रन्थे प्रदर्शितेषु बेबीलोनसभ्यतायाः अभिलेखेषु ग्रहवेधा उल्लिखिताः दृश्यन्ते। लेखमिमं दृष्ट्वा थीबोमहोदयेन स्वलेखे[1] निर्णितं यत्तेषां बेबीलोननिवासिनां नक्षत्र-ज्ञानं नासीत् इति। तर्हि अस्मभिः ततः ज्योतिष ज्ञानं प्राप्तमिति अस्वीकरणे किमाश्चर्यम् ?

कोलब्रुकमहोदयस्य लेखानां सङ्ग्रहरूपे निबन्धग्रन्थे[2] भारतीयज्योतिषस्यापेक्षया ग्रीकज्योतिषस्य प्राचीनत्वमुक्तं तथैव "व्हिटने" अपि भारतीयज्योतिषम् आर्वाचीनमवदत्। तत्र व्हिटने पूर्वाग्रहवशात् प्रौढिवादेन भारतीयज्योषिस्य प्राचीनतायाः विरोधं करोति। सः वदति

"सूर्यसिद्धान्ते बीजसंस्कारकल्पनायां यवनज्योषित् अंशज्ञानम् अवश्यमेव गृहीतम् यतोहि एतादृग्ज्ञानाय तेषां हैन्दवानां समीपे वेधयन्त्राणि आसन् इति अनिश्चितमेव। किञ्च मन्त्रे विधमानोऽपि ततः इशनुभावसाधनज्ञानं तेषां तेन्दपानाम् आसीत् उत न इति एतावता अनिर्णीतमेव"। [3] वस्तुतः व्हिटनेमहोदयस्य सर्वं कथनमिह "यवनाद्बीजसंस्कारः भारतीयैः गृहीत" इति स्वोक्तविकल्पपराहतम्। न हि विकल्पमात्रेण वस्तुतत्वसिद्धिः प्रत्युत दुराग्रहाभिव्यक्तिरेव।

अपि च–"अवलोकनं, तथ्यसंग्रहणं तथा तान् विलिख्य सुविचार्य ततः अनुमानं करणीयम् इति एतत्सर्वं कर्तुं योग्यता भारतीयेषु नास्ति इति जगत्प्रसिद्ध एव" [4] इत्यादिभिः तस्याधिक्षेपरूपैः कुतर्कैः किं साधमितुं शक्यते?

Babylonians. It is well known that the most of the vedic sacrifices depend on the moon, for more than on the Sun."-Vol. XIII, Lecture iv, 'Objections', Page 126-127.

1. थीबो महोदयस्य लेखोऽयं "Asiatic society Journal, 63rd Edition" मध्ये प्रकाशितः यस्योल्लेखः शङ्करबालकृष्णस्य 'भारतीयज्योतिष' इत्याख्ये ग्रन्थे 646 पृष्ठे लभ्यते।
2. Miscellaneous Essays by Colebrooke, Vol. 11, Page No. 323
3. Whitney's Surya Siddanta, spashtadhikara
   विशेषतया द्रष्टव्यः —शङ्करबालकृष्णदीक्षितस्य भारतीयज्योतिष, उपसंहारः
4. भारतीयज्योतिष (हिन्दी अनु०) उपसंहारः

एवमेव थीबो अपि ज्योतिषशास्त्रस्य जन्म ग्रीकदेशे एव वदति। तस्य मतानुसारेण ग्रीक्ज्योतिषस्य अपूर्णज्ञानोपरि हिन्दूज्योतिश्शास्त्रस्य भवनं निर्मितं वर्तते। अतः यद्यपि सूर्यसिद्धान्तादिमुख्यग्रन्थाः ग्रीकज्योतिषीयसिद्धान्तमेव अनुसरन्ति किन्तु तेषु नवीनकल्पनया अन्वेषणेन च तान् ग्रन्थान् सूर्यसिद्धान्तादीन् भारतीयाः चातुर्येण रचितवन्तः इत्युक्तं तेन–

"As well known the theories of the Sun and the Moon were setteled in all important points by Hipparchus already and merely borrowed from him by Ptotmy. It would therefore not be impossible that any scientific Hindu work confining itself to an exposition of the motions of those two heavenly bodies and of rules for the approximate calculation of their eclipses, should have originated in the period intervening between hipparchus and Ptolmy........We therefore must conclude that any Hindu work such as f.i. the SAURYA SIDDHANTA- in which the anomaly of apsis and anomaly of the conjunction are clearly distinguished are later than Ptolemy from whom alone, directly or Indirectly, they could have derived their theory."[1]

तदेतत् थीबोप्रमुखानां वैदेशिकानां दुराग्रहविलसिंत श्रीशङ्करबालकृष्णदीक्षितेन सम्यक् खण्डितम्।

अत्रेदमवधेयम्–वेदाङ्गज्योतिषकालादेव (1500 ई पू०) भचक्रात्मकस्य ज्योतिषस्य सुचिन्तितो विचारः भारतीयानामासीत्। वसिष्ठ काश्यपादीनां वचनेष्वेव गुरोः द्वादश-संवत्सरात्मकं चक्रं नक्षत्राश्रितमुक्तम्।[2] तस्मिन् समये ग्रीकजनानां नक्षत्र ज्ञानमपि नासीदिति तैरेवाङ्गीकृतम्। हिपार्कसतः पूर्ववर्तिनां पुलिशवशिष्ठादीनां सिद्धान्तेन प्रमाणितमिदं यत् अंशा-कलादियुक्तभचक्रसय कल्पना रविचन्द्रस्फुटीकरणकल्पना अस्माकमेवासीत्[3] न तु

---

1. PANCHA SIDDHANTIKA with Sanskrit commentry and English translation, Introduction, page No. LII-LIV, Gopal mandir lane, Near Golghar, Varansi-1
2. ''मध्यगत्या भभोगेन गुरोर्गौखवत्सर'' इति वसिष्ठवचनं —सूर्यसिद्धान्तः (तत्वामृतभाष्यसहितः), पृ० सं० 36.
3. अत्र दृष्टव्यः —पज्चसिद्धान्तिका चौखम्बा संस्कृत स्टडीज—Lxviii, चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस वाराणसी—1

टालमीत्यादिग्रीकजनानाम्। तेषां हि रविचन्द्रस्य स्पष्टीकरणज्ञानं हिपार्कसमहोदयात् प्राक् नासीत्। स्वयं हिपार्कस अपि पञ्चग्रहस्फुटीकरणविषये अनभिज्ञ आसीत् इति ग्रान्टप्रधानाः पाश्चात्येतिहासकारा अपि वदन्ति।[1]

महाभारतादीनां विवेचनेनेदं ज्ञायते यत् ग्रीकजनैः सह अस्माकं मेलनात्पूर्वमेव असमाकम् ऋषिभिः ग्रहाणां स्थिति–वक्रमार्गगति युति–ग्रहणादीनि विवेचितानि।[2] पञ्चसिद्धान्तिकाखण्डखाद्ययोः अयमेव विषयः प्रामुख्येन निरूपितः। तत्रोक्तैरनेकैर्नियमैः स्वयमेव सिद्ध्यति यत् रविचन्द्रयोस्स्फुटीकरणाय वयं भारतीयाः स्वतन्त्ररूपेण प्रयत्नशीला आसन् उक्तञ्च बृहत्संहितायाम्–

''वक्रानुवक्रास्तमयोदयाद्यास्ताराग्रहाणां करणे मयोक्ता'' इति।।[3]

अतः ग्रीकजनेभ्यः अस्माभिः ज्योतिषज्ञानं प्राप्तमिति कथनमपि सर्वथा दुराग्रहपूर्णम्। वस्तुतः ग्रीकविद्वद्भिः केन्द्रानुगुण्यफलसंस्काराय गणितमभिनवम् आविष्कृतम्। तच्च गणितं तत आदाय पौलिश-रोमक-सूर्यसिद्धान्तानां विकासः समजनि। एवञ्च ग्रीक्-सिद्धान्तस्य ज्योतिषेऽवदानं केवलं केन्द्रानुगुण्यफलसंस्काररूपं गणितमेव, नान्यत् किमपि। भारतीयग्रीकसिद्धान्तयोः केवलोऽयमेव भेदः यत्तद् गणितं भारतीयज्योतिषे नासीदिति। किन्तु अनेन ज्योतिषशास्त्रस्य जन्मैव ग्रीक देशेऽभूदिति साधितुं कथमपि नैव शक्यते।

यत्तूक्तम्–हिपार्कसटालमीग्रीकविदुषोः ग्रन्थात् भारतीयं ज्योतिषं स्वीकृतमनूदितं वा तद् दिवासूर्यप्रत्याख्यानमिव अनादरणीयम् उभयत्र स्पष्टान्तरसत्वात्। तद्यथा अन्तरम् –

1. हिपार्कसन्टालमीमहोदययोः अयनचलनज्ञानमासीत् यस्य वार्षिकगतिः षट्त्रिंशत् (36) विकलाः निर्धारिताः ताभ्याम् परन्तु अस्माकं प्रथमज्योतिष ग्रन्थेषु अयनचलनस्य कल्पना न कृता आसीत्। तस्य ज्ञानं तु कालान्तरे कृत्वा षष्टिविकलाः (60) वार्षिकगतिः निर्धारिता अस्माभिः। यदि तयोर्ग्रीकग्रन्थयोः ज्ञानम् अभविष्यत् तर्हि तस्योल्लेखोऽपि अस्माकं

---

1. History of Physical Astronomy-Chapter xviii, (Grant's)
2. 'लोकत्रासकरावास्तां (द्रोण्यर्जुनौ) विमार्गस्थौ ग्रहाविव' इति॥ 2॥ कर्णपर्व अध्याय 2 तथैव, 'भृगुसूनुधरापुत्रौ शशिजेन समन्वितौ' इति ।। 8॥ शल्यपर्व अध्याय 11
3. बृहत्संहिता, अध्याय:1, श्लोक सं० 10

सिद्धान्तग्रन्थेषु अभविष्यत्।

2. ग्रीकविद्वद्भिः ग्रहाणां मन्दोच्चगतेर्ज्ञानं नैव ज्ञातम्[1] किन्तु अस्माकं ज्योतिषग्रन्थे तस्य मन्दोच्चस्य गतिः निर्धारिता आसीत्।

3. ग्रहाणाम् उच्च-पात क्रान्ति शर-मन्दफल-मन्दपरिधीत्यादिमानेषु उभयोः ग्रीकभारतीययोः सिद्धान्तयोः बहु अन्तरं वर्तते।

इत्थं च सत्सु चैतेषु अन्तरेषु भारतीयं ज्योतिषं तयोः हिपार्कसन्टलमीतिग्रीकविदुषोः स्वीकृतमिति मुधा कल्पनम् स्वीकारेऽनुकरणे वा मिथोऽन्तराभावात्। अपि च वराहमिहिरेण स्वपञ्चसिद्धान्तिका ग्रन्थे पूर्वतः प्रचलिताः पैतामहादिपञ्च सिद्धान्ताः सम्यग् व्याख्याताः। तत्रत्यं गणितं च सोदाहरणं प्रदर्शितम्। अहर्गणसाधनञ्च 427 शकाब्दकालिकं कृतम्।[2] तेन तस्मिन् वर्षेऽपि पञ्चसिद्धान्तिकायाः रचनां स्वीकुर्मः तर्हि ततः प्राक् शतद्विशतवर्षेभ्यः परम्परायां पञ्चसिद्धान्तानां प्रचारः सुनिश्चितः। तत्र वराहेण व्याख्याते सूर्यसिद्धान्तेऽपि टॉलमीप्रोक्तस्य कस्यापि मानस्योल्लेखो नास्ति। अतः एतत्सर्वं विचार्य दृढं वक्तुं प्रभवामों वयं यत् टॉलमीसिद्धान्ताः पञ्चशततमात् शकाब्दात् प्राक् भारते नागताः।

वस्तुतः हिपार्कसमहोदयात् प्राक् अर्थात् खीष्टात् प्राक् द्विशतत्रिशतवर्षेभ्यः ग्रीकजनानां भारतागमनेन सह केन्द्रानुगुण्यफलसंस्काररूपात्मकं सिद्धान्ततत्वम् अत्रागतम्। किन्तु ततः पूर्वमेव अस्माकं देशे ग्रहाणां गति-स्थितिज्ञानार्थ पर्याप्तमात्रायां सामग्री वेदाङ्ग-पुराण-महाभारतदिरूपेण, पैतामह-वासिष्ठसिद्धान्त रूपेण च सङ्कलिता आसीत्। ग्रीकविदुषां सिद्धान्ततत्वस्य आगमनेन पुलिशसिद्धान्तस्य रचना अभूत्। ततः रोमकं तस्मात् मूलसूर्य-सिद्धान्त आगतः। किन्तु शकगणनया सूर्यसिद्धान्तस्य कालनिर्धारणं न सम्भवि प्रतीयते।[3]

संहितायाः प्रादुर्भावस्थानमादितः भारत एव इति तु निर्विवादम्। वराहेण नैकेषु स्थलेषु गर्ग-पराशर-असित-देवल-ऋषिपुत्र-वृद्धगर्ग-कश्यप-भृगु-वसिष्ठ-बृहस्पति-मनु मयादीनाम्

---

1. History of Physical Astronomy, Page No. 97, Grant
2. ''सप्ताश्विवेदसंख्य, शककालमपास्य चेच्च शुक्लादौ। अर्द्धास्तमिते भानौ पवनपुरे सोमदिवसाद्ये'' इति॥ पञ्चसिद्धान्तिका, श्लोक 1/8
3. भारतीयज्योतिष, उपसंहारः, पृ० सं० 675

ऋषीणां मतानि प्रसङ्गवशात् उद्धृतानि।[1] अनेनैव ज्ञायते यत् तस्मिन् काले एतावन्तः संहिताग्रन्था आसन् इति। केचन इतोऽपि अन्ये संहिता ग्रन्थाः आसन् यतोहि तेन वराहेण "अन्यान् बहून्" इत्यलेखि। बृहत्संहितायाः टीकाकारेण उपर्युक्तान् संहिताग्रन्थान् प्रोज्झ्य व्यास-भानुभट्ट-विष्णुगुप्त-विष्णुचन्द्र-यवन-रोम-बादरायण-सिद्धसेन-नन्दी-नग्नजितेत्या-दीनां विदुषां ग्रन्थानां तथा भद्रबाहु इत्याख्यस्य ग्रन्थस्य च नामान्यपि प्रदर्शितानि।[2] नूनमेव एवेषु केचन वराहात् प्राक्कालीनाः केचन परवर्तिनश्च आसन्।

बृहत्संहितायामुक्तविषयेषु बहूनि आधुनिकशास्त्राण्यपि वर्तन्ते। येषां संबंधः न केवलं ज्योतिषेण अपितु बहुभिः आकाशभूसम्बन्धिविषयैः सह वर्तन्ते। अत एतेषु केषाञ्चन विषयाणमुपरि वराहमिहिरात् प्रागेव विवेचनमन्वेषणादिकार्यं च जातम्।

यत्तु जैकोबी ब्रूते द्वादशभावयुतायाः जन्मकुण्डल्याः फलकथनस्य पद्धतिः "फारमीकस मैटरनस" (ई० 336–354) इत्याख्यस्य ज्योतिर्विदः ग्रन्थे दृश्यते। अतः तस्मादेव भारतीयैः जातकज्ञानं गृहीतम्"[3] इति तदेतत् कथने सत्यता नास्ति। यतो हि यदि तन्मतं स्वीकुर्मस्तर्हि जातकपद्धत्याः भारतागमने तस्मात् (354 ई० संवत्सरात्) न्यूनातिन्यूनं पञ्चशतवर्षाणि गतानि स्युः। तथा सति वराहकालपर्यन्तं (407 शकसंवत्) पञ्चसप्ततिवर्षाभ्यन्तरे षण्णाम् आर्यग्रन्थनां पञ्चार्षग्रन्थानाञ्च निर्माणं न भवितुमर्हति, इत्येकेनैव प्रमाणेन जैकोबीमतम् अलीकं सिद्ध्यति। टालमीकृतस्य 'टाइट्राबिब्लास' इति ग्रन्थस्य भारतागमनात् अनन्तरं भारते जातकपद्धतेः उत्पत्तिर्जाता इति केचित् प्रलपन्ति तदपि कर्णन्तुदं, यतोहि टालमीकृत 'टाइट्राबिब्लास' इत्याख्यस्य जातकग्रन्थस्य भारतागमनकालात् (ई० सं० 150)[4] वराहकालं

---

1. बृहत्संहितायां प्रायः प्रत्येकस्मिन्नध्याये 'मतान्तरम्' इत्युक्त्वा गर्ग-पराशरादीनां मतमुक्तं वर्तते। यथा– "उत्तरमार्गो याम्यादि निगदितो....मार्गा" इति॥ श्लोक 9/6, पृ० 198 तथैव–"उत्तरवीथिषु शुक्रः सुभिक्षः....दक्षिणस्थासु" इति।। श्लोक 9/8, पृ० सं० 199 अपिच–"क्षितिकम्पकराहुमेके....चान्ये" इति॥ श्लोक 32/1, पृ० सं० 394 इत्यादि।
2. "प्रत्यूषे प्राक्स्थितः शुक्रः पृश्ठतश्च बृहस्पतिः । यदाऽन्योन्यं...तावदेव फलं भवेत्" इति भद्रबाहौ। — बृहत्संहिता, पृ० सं० 210, सम्पूर्णनन्द संस्कृतविश्वविद्यालयः
3. Weber's History of India Litreature, page No. 251
4. भारतीय ज्योतिष (हि० अनु०- शिवनाथः) पृ० सं० 154

(484 ई० सं०) यावत् पञ्चाशदधिकत्रिशतानि (350) वर्षाणि भवन्ति, किन्तु वराहकालात् सप्तशत-अष्टशतवर्षेभ्यः प्राक् एव जातकपद्धतिः असमाकं देशे 'बृहत्पाराशरहोराशास्त्रम्'' इत्यादिग्रन्थरूपेण महती समृद्धा आसीत् इति दृढतया वक्तुं प्रभवामो वयम्। यतोहि पाणिनीयव्याकरणे गर्गपराशरसम्बन्धे सूत्रद्वयं लभ्यते[1], अतः पाणिनेः प्राक् पराशरस्य स्थितिः स्वीकारणीया। पाणिनेः कालं 600 ई० पू०-300 ई० पू० पी० वी० काणे निर्दिशति।[2] अतः टालमीतः बहुप्राचीनं भारतीयं जातकशास्त्रम्।

अत्रेदमवधेयम्—अथर्वज्योतिषे मुख्यं प्रतिपाद्यं भृगूक्तं जातकमेव। तत्र द्वादशभावानां स्थाने जन्मसंपत्संज्ञकानि नवनक्षत्राणि अङ्गीकृतानि। तानि च आधुनिकजातक-पद्धत्यामुक्तद्वादशभावेष्वन्तर्गतानि भवन्ति। तत्र प्रथमं (जन्मसंज्ञकं), द्वितीयं (सम्पत्) तथा सप्तमं (नैधनम् इति) नक्षत्रं द्वादशभावेषु क्रमशः (1–2–8) प्रथम-द्वितीय-अष्टमभावानां प्रातिनिध्यं करोति। यथा अथर्वज्योतिषे जन्मनः दशमं कर्मनक्षत्रम् अस्ति तथैव आधुनिकजातकपद्धत्यामपि दशमस्थानं कर्मण एव।[3] मेषादिसंज्ञाप्रचारकालात् प्राक् अर्थात् शकारम्भकालात् पञ्चशतवर्षेभ्यः बहुप्रागेव (500 शकपूर्वम्) अथर्वज्योतिषादिग्रन्थरूपेण[4] अस्माकं देशे जातकपद्धतिः स्वतन्त्ररूपेण प्रचलिता आसीत्। अथर्वज्योतिषे प्रथमं स्थानं चन्द्रस्य तथा आधुनिकजातके लग्नस्य।[5] एतदेव कालान्तरे मुख्यमन्तरमागतम्। अत्रैतद् ध्यातव्यं यत् सम्प्रति जातके प्रयुक्तस्य लग्नशब्दस्य योऽर्थः स एव वसिष्ठसिद्धान्तेऽपि। सोऽयं वसिष्ठसिद्धान्तः यतः खीष्टारम्भात् चतुःशतवर्षेभ्यः प्राक्कालिकः (400 ई० पू०)[6] अतः टालमीतः पञ्चाशदधिकपञ्चशत-(550) वर्षेभ्यः पूर्वमेव भारते जातकशास्त्रम् आसीत्।

---

1. पाणिनीयव्याकरणम् 4/3/10 तथा 4/10/105
2. धर्मशास्त्र का इतिहास भाग 1 पृ० सं० 14
3. ''जन्मसम्पत् विपत्क्षेम्यः.....मैत्रं नवमाष्टादशञ्च यत्'' इति॥ अथर्वज्योतिषं, श्लोक 103—108
4. ऋक्-यजुस्-अथर्वज्योतिषरूपात्मकस्य वेदाङ्गज्योतिषस्य लगधकर्तृकस्य कालः शकात् दशाधिक-चतुर्दशशतमितवर्षेभ्यः प्राक् (1410 शक० पूर्वः) सूर्यस्य अयनगतिमाश्रित्य शङ्करबालकृष्णेन निर्धारितः । अत्र द्रष्टव्यः भारतीयज्योपिष (हि० अनु०) पृ० सं० 124
5. ''समीक्षय चन्द्रस्य बलाबलानि, ग्रहाः प्रयच्छन्ति शुभाशुभानि'' इति॥ अथर्वज्योतिषं, श्लोक सं० 91-92
6. भारतीय ज्योतिष (हि० अनु०) पृ० सं० 209

तेन सिद्ध्यति यत् खीष्ट्रात् षट्शतवर्षेभ्यः प्राक् (600 ई० पू०) यदा ग्रीकदेशे जातक ग्रन्थाभावः आसीत् तदा जातकदृष्ट्या अतिमहत्वपूर्णं लग्नं भारते प्रचलितमासीत्। किञ्च गर्गपराशरादीनां जातकशास्त्राणि वसिष्ठसिद्धान्तात् प्रागेव संजातानि। इयं हि जातकपद्धतिः भारतदेशात् कालान्तरे पश्चिमदेशं गता। तस्याः प्रभावेणैव पञ्चाशदधिक-एकशत-वर्षाणामनन्तरं (150) तैः टालमीत्यादिभिः यवनैश्च जातकग्रन्थाः विरचिताः। स्मर्तव्यमिदं यत् टॉलमीतः प्राक् ग्रीकसाहित्ये जातकग्रन्थाभाव आसीत्। एवमेव क्वचित् वराहयव-नेश्वरयोः मतभेदं क्वचित् सत्याचार्यवराहयोः साम्यञ्च दृष्ट्वा ज्ञायते यत् ते यवना आद्यग्रन्थकाराः न आसन्। अन्यथा तेषां वचनम् अन्यैर्मान्यं स्यात् परन्तु तथा न दृश्यते इति उत्पलेन बृहत्संहितायाः टीकायां बहुत्र प्रदर्शित वर्तते।

बेबर तथा केर्न मतानुसारेण ''बृहज्जातके षट्त्रिशंत् (36) ग्रीकशब्दाः क्रिम-तावुरि-जितुम-कुलीरेत्यादयः सन्ति। तेन एवं भावि यत् फलितज्योतिषं ग्रीसदेशात् भारते आगतम्''।[1]

परन्तु एतेषु इत्थम् ईज्यः तथा कुलीरः एते त्रयः संस्कृतशब्दाः तेषु द्वादश क्रिय-तावुरीत्यादयः राशीनाम् षट् हेलीत्यादयः ग्रहाणां तथा एकादश रिष्फेत्पादयः भावानां नामनि यानि वर्तन्ते तेषां पर्यायशब्दाः संस्कृतभाषायां सन्त्येव। अवशिष्टेषु होरा-द्रेष्काणं-सुनफा-अनफा-केमद्रुम-दुरुधरेति सप्तसु चत्वारः सुनफादियोगानां तथा होरा-द्रेष्काणेति अन्ययोः द्वयोः पदयोः ग्रहणेनैव भारते सुनफादियोगानां तथा होरा द्रेष्काणेति अन्ययोः द्वयोः पदयोः ग्रहणेनैव भारते जातकशास्त्रागमनं ग्रीकदेशात् इति कथं कोऽपि वक्तं समर्थः ? जातकपद्धतिः तु भारते गर्गपराशरादिकालादेव आसीत् इति सप्रमाणं पूर्वमेव साधितम्। अतः एतेषां ग्रीकशब्दानां ग्रहणेन बृहज्जातकस्य निर्माणकाले यवनानां जातकपद्धतेरपि भारते ज्ञानमासीत् इत्येव प्रमाणयितुं शक्यते। खीष्टात् चतुर्थशताद्या अष्टमींशताब्दीं यावत् ग्रीकभारतीयविदुषां पारम्परिकगमनागमनेन सिद्धान्तानां शब्दानाञ्च विनिमयः शक्यवचनः।[2]

---

1. Trans of Literary society, Madras, 1827-Whitney and Indische studiesII. page No. 237 weber
2. ज्योतिषरत्नाकरः प्रथमभागः, भूमिका तथा भारतीयज्योतिष, प्रथमाध्यायः, पृ० सं० 6

अतः स्वग्रन्थेषु क्वचिच्छ्रद्धया क्वचित् तत्र स्वज्ञानप्रदर्शनाय, क्वचित् वृत्तरचनायैः क्वचिच्च गुणात्मकदृष्ट्या विकासाय भारतीयैः एतेषां ग्रीकशब्दानां विचारपद्धतीनाञ्च प्रयोगोऽकारि।

रेवरेंड बर्जेसः तेषु पाश्चात्यविद्वत्सु अस्ति ये भारतीयज्योतिषस्य अध्ययनं कृत्वा भारतीयानेव ज्योतिषशास्त्रस्य आविष्कारकत्वेन अङ्गीकुर्वन्ति। तेन ह्विटनेमहोदयस्य मतं स्वग्रन्थे स्वमतेन साधु खण्डितम्।

सः वदति–

भारतीयैः ज्योतिषं गणितं, जातकञ्च मूलतः ग्रीकदेशात् तथा तस्य केचनांशाः अरेबियन–खल्डियन–चीनदेशेभ्यः प्राप्तम् इत्युक्त्वा ह्विटने भारतीयैः सह अन्यायं करोति तथा ग्रीकजनान् अधिकमेव महत्त्वं ददाति इति मे मतम्। यद्यपि ग्रीककर्तृकाः नैके सुधाराः इह परिलक्ष्यन्ते, तथापि अस्य शास्त्रस्य मूलतत्वोत्पत्तिः तथा बहूनि समाधानानि भारते एव जातानि। अतः भारतदेशात् एतच्छास्त्रं ग्रीकजनैः गृहीतम् इत्येतत् स्पष्टमेव भासते।[1]

तेन स्वमतस्य प्रमाणाय पञ्चप्रमाणानि स्वग्रन्थे उक्तानि।–

(क) क्रान्तिवृत्तस्य सप्तविंशतिः (27) अष्टाविंशतिः (28) वा विभागाः अत्यल्पभेदेन भारतीय–अरब–चीन सिद्धान्तेषूपलभ्यन्ते।

(ख) क्रन्तिवृत्तस्य द्वादशभागाः तेषां नामानि च उभयत्र (हिन्दू-ग्रीक सिद्धान्तयोः) समानार्थकानि सन्ति। तेन सत्यमेव यत् विभागकल्पना तेषां नामानि च मूलतः एकस्मात् सिद्धान्तादेव।

(ग) ग्रहगति- स्फुटग्रहानयनज्ञानाय प्रतिवृत्तप्रक्रियायां शीघ्र–मन्दोच्चप्रतिवृत्ताश्रितायाम् उभयत्र साम्यं वर्तते। अतः उभाभ्यां पृथक्–पृथक् रूपेण अस्यान्वेषणं कृतमिति असम्भवमेव प्रतीयते।

(घ) हिन्दू–अरब–ग्रीकजातकपद्धत्रस्यामपि तावत् साम्यं वर्तते यत्तस्योद्गमस्थानम् एकमेव इति कथने शङ्कावकाशो नास्ति।

---

1. Surya Siddhanta (English Translation) —Rev.Ebenzer Burjess American Oriental Society—6, 1860 A.D.

(ङ) प्राचीनैर्ज्ञातपञ्चग्रहाणां नामानि, वारपद्धतिश्च तुल्यमेव प्रतीयते।

एतेषां पञ्चप्रमाणानां विषये बर्जेसः अग्रे वदति–''पञ्चप्रमाणेषु उक्तविषयाणां मूलकल्पकाः शोधकाः वा हैन्दवा एव इत्यस्मिन् मते यावन्ति प्रमाणानि प्रत्यक्षीक्रियन्ते न तावन्ति ग्रीकदेशस्य तत्सदृशान्यदेशानां वा पक्षे सन्ति। मूलकल्पना हैन्दवानामेव इत्यस्मिन मते अनुकूलप्रमाणानि एतावन्ति सन्ति यत् तानि प्रमाणानि स्वीकर्तव्यानि एव। तथा विशेषस्थलेषु तानि एतावन्ति पुष्टानि वर्तन्ते यत्तेषां खण्डनम् असम्भवमेव'' इति।[1] ज्योतिषशास्त्रस्योद्भवः भारते एव इत्यत्र पाश्चात्यविदुषां मतान्तराणि प्रस्तूयन्ते फ्राक्वीस वर्नियरमतेन–

''भारतीयाः स्वगणनया अतिस्पष्टां सूर्यचन्द्रग्रहणयोः भविष्यवाणीं कुर्वन्ति। एतेषां ज्योतिर्ज्ञान प्राचीनं मौलिकञ्च वर्तते'' इति।[2] काष्ट आर्मस्टर्जनः लिखति–

''वेलीमहोदयसय गणितेन एवं प्रतीयते यत् खीष्टात् त्रिसहस्रवर्षेभ्यः प्राक् (3000 ई० पू०) एव भारतीयैः ज्योतिषभूगोलशास्त्रयोः ज्ञानं बहुस्फुटं प्राप्तमासीत्'' इति।[3] प्रो० एच० एच० विल्सनो वदति–

''प्राचीना अरबदेशीयशासकाः विशेषतया ''हारुन-अल-रशीद'' ''अलमायन'' प्रभृतयः भारतीयज्योतिर्विदः प्रोत्साहितवन्तः। तैः भारतीयज्योतिर्विदः ''बगदाद'' इति स्वेदेशम् आनाय्य तेषां ग्रन्थानाम् अनुवादा अपि कारिताः'' इति।[4]

डा० राबर्टसन् महोदयस्य मतानुसारेण–

''द्वादशराशीनां ज्ञानं सर्वप्रथमं भारतीयानामेव आसीत्। भारतेन प्राचीनकाले ज्योतिर्विद्यायां महती उन्नतिः प्राप्ता'' इति।[5]

---

1. तत्रैव
2. Travels in the Mughal Empire, page No. 329
3. Thegony of Hindus, page No. 37
4. Ancient and mediaeval India vol. I, page No. 114
5. भारतीयसभ्यता और उसका विश्वव्यापी प्रभाव, पृष्ठ 117

लियांग चिचाउ चीनीविद्वान् वदति–

''वर्तमान कालिकसभ्यजातयः यदा हस्तपादसंचालने असमर्था आसन् अर्थात् ते सम्पूर्णतया विकसिता अपि नासन् तदैव आवाभ्यां भ्रातृभ्यां (भारतचीनाभ्यां) मानवीय समस्यानां ज्योतिषसदृशविज्ञानेन समाधानमपि समारब्धम् इति।[1]

कर्नल टॉडः वदति–

''वयं पाश्चात्यदेशीयाः तान् भारतीयान् ज्योतिर्विदः कथं तुलयिंतु शक्नुमः येषां ग्रहमण्डलीयज्ञानम् अद्यापि यूरोपमध्ये आश्चर्यञ्जनयति।''[2]

भारतीयवाङ्मयस्य प्राचीनतां जानन्ति पाठकाः। तत्र वाङमयस्य सर्वास्वपि शाखासु ज्योतिषतत्वानां दिङ्मात्रं संक्षेपेण विस्तरेण च यत्र-यत्र समुल्लेखं पठामो वयम्। प्राचीनानां ग्रीकविदुषां हिपार्कसटाँलमी प्रमुखानां तेषां ज्योतिस्सिद्वन्तानामपि मनाक् चर्चा यथाप्रसङ्गमिह परिचर्चिता। तत्र अर्वाचीनाः केचन पाश्चात्यचिन्तकाः ग्रीकज्योतिषस्य प्रभावं भारतीयज्योतिषे साधयन्ति। अपरे चानेके पाश्चात्याः भारतीयज्योतिषस्य प्रभावं ग्रीकज्योतिषे स्थापयन्ति। वस्तुतः पूर्वतो लब्धसत्ताके वस्तुनि एव अन्यस्य कस्यचित् प्रभावाप्रभावौ चिन्त्येते। एतेन विनिगमनाविरहेण ज्योतिषस्य भारतीयमूलकता नापलपितुं शक्यते। प्रत्युत अनयोः पाश्चात्यकालिकः संयोग एव साधयितुं शक्यते इति दिक्।

ज्योतिषस्य प्रामाणिकता

''प्रत्यक्षं ज्योतिषं शास्त्रं चन्द्रार्कौ यत्र साक्षिणौ''[3] इति वाक्यमेव ज्योतिषशास्त्रस्य अखण्डं प्राणण्यं प्रतिष्ठापयति। वस्तुतस्तु तदेव खलु शास्त्रं यत्र सर्वदेशकालसिद्धतत्वानि वर्ण्यन्ते। निर्दिष्टनियमानुसारेण येषां ग्रन्थानां रचना भवति तेषां शास्त्रमिति संज्ञा जायते।

वैदिककालात् वर्तमानकालं यावत् सततरूपेण प्राप्त विकासस्यास्य ज्योतिषशास्त्रस्य प्रामाणिकतायां सन्देहावसरः कुतः ? यतोहि प्रामाणिकतायाम्–अविद्यमानायां सत्यां कथं वा

---

1. Letters on India, Page No. 109—111
2. राजस्थान, भूमिका, पृष्ठ 5—11
3. जातकसारदीपः, पृ० सं० 5, मद्रास गवर्नमेन्ट ओरियेन्टल सिरीज, मद्रास

वर्तमानकालेऽपि जनाः तस्मिन् विश्वस्युः ? कथं वा तत्र श्रद्दधीरन्? विविधान्वेषणेन सम्प्रति सिद्धमेव तथ्यमिदं यत् ग्रहाणां प्रभावः न केवलं मनुष्येषु अपि तु सकलचराचरजीवेषु सुसूक्ष्मं सुस्पष्टं च संदर्शनं पतति।[1]

ज्योतिषशास्त्रस्य प्रामाणिकतायाः संदर्शनम् अस्य सिद्धान्त-संहिता होरेति-सकन्धत्रयस्य पृथक्-पृथक् विवेचनेन ज्ञायते। तत्र प्रथमं तावत् गणितस्कन्धं पश्यामः। वस्तुतः रेखागणित बीजगणितं पाटीगणितं, त्रिकोणमितिः, चापीयत्रिकोणमितिः, गोलीयरेखागणितं, ग्रहनक्षत्रादीनां गतिः, तेषां स्थितिः मध्यस्फुटग्रहसाधनं, तत्कर्तृकः मन्दशीघ्रफलसंस्कारः, ग्रहणम्, अयनचलनं, दिग्देशकालज्ञानम् इत्येते विषयाः यस्मिन् सिद्धान्तस्कन्धे ज्योतिषे स्युः तस्य अप्राभाण्यं कुतो वा साधयेत् कोऽपि?

ज्योतिषसंहितायाः प्रामाणिकता प्रासङ्गिकता च एतेनैव सिद्ध्यति यदस्य संहितास्कन्धस्य अनेके विषयाः यथा उदकार्गलविचारः, उल्कापातनिर्णयः, ग्रहचारः, गर्भसम्भवलक्षणम्, वृष्टिविचारः, इन्द्रधनुषलक्षणम्, भूकम्पलक्षणम् दिग्दाहलक्षणम्, सन्ध्यालक्षणम्, गन्धर्वपुरलक्षणम्, वास्तुविचार इत्यादयः वर्तमानसमये गम्भीरानुसन्धानेनं पौनः पुनिकेन परीक्षणेन च भूगर्भविज्ञानम्, जलवायुविज्ञानम, पर्यावरणविज्ञानम्, अन्तरिक्षविज्ञानम्, खनिज विज्ञानम्, जल-तथा-प्राकृतिक सम्पदाशास्त्रम, वास्तुशास्त्रम् इत्यादिभिः संज्ञाभिः पठनपाठनाय, शोधकार्याय च परिणताः विकसिताश्च सन्तः विभिन्नेषु विश्वविद्यालयेषु पाठ्यन्ते। प्रायः समस्ते विश्वेऽस्मिन् सम्प्रभुराष्ट्रेषु तेषां पोषणाय विकासाय च राजकीयविभागा अपि प्रवर्तन्ते।

होरापरपर्याये जातकस्कन्धे पुनः जन्मलग्नवशाद् द्वादशभावेषु स्थितग्रहस्थित्यनुसारेण कस्यचिज्जातकस्य आजन्ममरणं फलादेशः कथ्यते। लोकमान्यत्वादेव विषयेऽस्मिन् पुराकालाद् अद्यप्रभृति नवनवा ग्रन्था व्यरच्यन्त विरच्यन्ते च। तत्र निर्दिष्टफलादेशानां व्यावहारिकसिद्धिरेव जातकस्कन्धस्य शास्त्रत्वे प्रमाणम्7 इह हि ग्रहाणां प्रकृतिः, तेषां

---

1. Planetry Influence on Human Affairs, chapter IV, Page No. 54—83 B.V. Raman. Tenth Edition, 1991 UBS Publishers Distributers Ltd., 5 Ansari Road New Delhi. 110002

सत्त्वादीनि जलादीनि वा तत्त्वानि, तेषां स्वरूपं, रक्तादयः वर्णाः, अस्थीत्यादयः आन्तरिकाः ताम्रेत्यादयः बाह्याः धातवश्च, आत्मादीनामान्तरिकवस्तूनां राजादिबाह्यपदार्थानां च कारकत्वम्, कालपुरुषस्याङ्गेषु तेषां प्रभावः, तेषां वक्रत्व-मार्गत्व-असतंगतत्व-विजयित्व-पराजितत्वादि खगोलीयस्थितिः, तेषां ग्रहैः नक्षत्रैश्च सह युतिः तेषां जातके शत्रु-मित्र-स्वगृह-उच्च-नीच-त्रिकोण-त्रिषडाय-केन्द्रादिभावेषु स्थितिः, तेषां स्थान-दिक्-काल-चेष्टा- नैसर्गिकादिबलम्, तेषां देवाः, स्थानानि, तद्वत् राशीनाञ्च स्वरूपाणीत्यादयो बहवः जातकसम्बन्धिनः फलादेशनियामाः सततं साधनया अन्वेषणेन, अभ्यासेन, अनुभवेन, विवेचनेन च सुविचार्य एवं परीक्ष्य ज्योतिर्विद्भिः निर्दिष्टाः, यानि फलकथनस्य आधारभूततत्वानि वर्तन्ते। को वा ज्योतिर्विद् एतान् नियमान् उल्लंध्य प्रोज्झ्य वा फलादेशं करोति? कृते सति सफलो वा भवति? तत्र निर्णयभेदाः यदि दृश्यन्ते तत्राश्चर्यं नास्ति।

सत्यमिदं यत् आततायिनाम् आक्रमणेन भारतीयसंस्कृतिसभ्यतायाः प्रतिमूर्तिरूपाणां कला-साहित्य-वेद-वेदाङ्गादीनां व्याख्यातारो बहवो ग्रन्थाः नष्टा जाताः। अवशिष्टेषु प्राचीनेषु ज्योतिषग्रन्थेषु चतुर्लक्षमिताः श्लोकाः वर्तन्ते। तत्रापि ग्रन्थेषु मतभेदाः दृश्यन्ते। तथापि ज्योतिषार्णवतितीर्षूणां कृतभूरिपरिश्रमाणां सम्यगध्ययनेन अन्वेषणेन अभ्यासेन आध्यात्मिकशक्तिसाधनेन च पुरा तथा अधुनापि ज्योतिषीयसिद्धान्ताः फलादेशश्च स्वतः प्रकाशमानाः स्वरहस्योद्घाटकाः ज्योतिषस्य प्रामाण्यं साधितवन्तः साधयन्ति, साधयिष्यन्ति च। यथा संगीतज्ञः सप्तस्वराणां साधने यतमानः सन् वाद्ययन्त्रात् कञ्चित् रागं वादयितुं समर्थो भवति, तथैव ज्योतिषस्य मूलसिद्धान्तान् गृहीत्वा यः उत्तरोत्तरं यतते सः ज्योतिशक्षेत्रे यत् किमपि साधयितुं प्रभावति।

आधुनिककाले ज्योतिषशास्त्रस्य प्रामाणिकतायां सन्देहं कृत्वा शास्त्रमिदम् अनुमानशास्त्रम् सम्भावनाशास्त्रम् इति वा वदन्ति आधुनिकाः। किन्तु मन्मते एतद्दोषरोपणाय न आधुनिकाः दोषिणः, न तु ज्योतिषशास्त्रम्, अपितु स्वयं ज्योतिषज्ञा एव एतादृग्दूषणाय कारणीभूताः। ज्योतिषशास्त्रस्य गणितस्कन्धः अनुमानाभावात् श्रम-साध्यत्वाच्च अत्यन्तं दुरूहः। तस्मात् तत्र प्रवृत्तिः उत्तरोत्तरं क्षयिष्णुः वर्तते। अर्थोपार्जन-मात्रैकाभिलषिभिः तथाकथितज्योतिर्विद्भिः गणिताभ्यासप्रयोगभावात् धर्मप्राणभारतीयानां लौकिकसंस्कारादि कर्मानुकूलसमयप्रदर्शके पञ्चाङ्गे दृग्गणितैक्याभावात् ग्रहपञ्चाङ्गादीनां

स्थितौ महत्स्थौल्यमानीयते। किन्तु आधुनिकज्योतिर्विद्भिः निर्मितेषु विभिन्नेषु भारतीय-पञ्चाङ्गेषु अपि महदन्तरं दृश्यते। यतोहि तत्र ज्योतिर्विदाम् आलस्याद् अज्ञानात् प्रतिभा-भावात् अन्वेषणप्रकृतेरभावाद्वा पञ्चाङ्गानां दोषापनयनरूपसंस्काराभावः वर्तते। एवमेव पराशरोक्ताष्टकवर्गपद्धत्याम् अतिविकसितायामपि तत्साधने शुद्धगणनाभावः दृश्यते। अपि च ज्योतिषस्य अद्भुतगणनापद्धतिसंयोजनरूपे नरपतिजयचर्यास्वरोदयाख्ये ग्रन्थे महत्वपूर्णानि स्वरचक्रणि वर्तन्ते। तैः अखिलेऽस्मिन् विश्वे नवीनविद्याप्रकाशः प्रस्फुटेत्। परं तत्रोक्त-चक्राणामुपरि शोधकार्यस्य महती आवश्यकता वर्तते। मोतीलालनागरमहोदयेन तेषां चक्राणामुपरि अतिसम्पन्नां विवेचनां ''सर्वतोभद्चक्र'' इत्याख्ये स्वग्रन्थे कृत्वा नवीन-शोधकर्तृभ्यः मार्गदर्शनं कृतम्। किन्तु बत। तस्य महत्कार्यस्य उचितरूपेण स्वागतमपि न कृतं जनैः। परिणामतः अस्माकं भारतीयज्योतिषस्य उन्नतेर्प्रयासाः न्यूनायन्ते।



वेदि निर्माण के ज्यामितिक आधार

डा० रामहित त्रिपाठी, गौर बस्ती (उ० प्र०)

यज्ञ वैदिक धर्म का प्राण तत्व है। सकल भुवन का केन्द्र है।[1] देवताओं का प्रथम धर्म[2] स्वरूप यज्ञ ही श्रेष्ठतम कर्म के रूप में प्रतिष्ठित रहा है।[3] यज्ञ की पाङ्क्तत्व सिद्धि हेतु जहाँ एक ओर उसके पञ्चावयवों की परिपूर्णता अपरिहार्य है, वहीं दूसरी ओर देवोद्देश्येन हुतहवि अग्नि में प्रक्षिप्त होती हुई देवों की मुख में अथवा जिह्वा पर अर्पित स्वीकार्य है।[4] अस्तु अग्नि का यज्ञ-सिद्धि में अन्यतम माहात्म्य है। वस्तुत: सम्पूर्ण वैदिक संस्कृति का पल्लवन अग्नि के चतुर्दिक् ही हुआ है। यज्ञिय अग्नि का आधान पञ्च कुण्डों में विहित है; जिनके आधार पर गार्हपत्य, आहवनीय, आवसथ्य, सभ्य एवं दक्षिण नामक पञ्चाग्नियों का अस्तित्व है। आर्ष विधानों के आधार पर निर्मित यज्ञ वेदि पर ही यज्ञों का अनुष्ठान सम्भव है, अन्यत्र नहीं। अत: यज्ञ की सफलता एवं पूर्णता यज्ञ-वेदियों पर निर्भर है। ध्यातव्य है कि विविध कांक्षाओं के पूरक यज्ञानुष्ठानों के निमित्त अनेकविध या वेदियों के निर्माण की भी व्यवस्था श्रौताचार्यों ने विहित की है। शास्त्रानुमोदित विधि से निर्मित वेदियों में ही अग्नियों का आधान श्रेयस्कर है। वेदि के अग्न्यायतनों में समिद्धमान अग्नि ही वेदि का भी पर्याय बन गया। विनिर्मित वेदि के विषय में वशिष्ठ ऋषि की यह कामना ''वेदि (तैयार होकर) हमारी प्रसन्नता का साधन बनें'' कितनी प्रासंगिक है।[5] फलत:

---

1. ऋ० सं० – 1.164.25. अयं यज्ञो भुवनस्य नाभि:।
2. ऋ० सं० – 10.10.16 यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्।
3. श० ब्रा० – 1.7.4.5 – यज्ञो वै श्रेष्ठतमं कर्म। तु० का० सं० 30:10
4. वही – 2.5.1.8. – अग्निर्वै देवानां मुखम्।
5. ऋ० सं० – 7.35.7 शं न: सोमो भवतु ब्रह्म शं न: शं नो ग्रावाण: शमु सन्तु यज्ञा:।

कहा जा सकता है कि यज्ञों की सफलता हेतु विधि-विहित यज्ञ-वेदियों का निर्माण अनिवार्यतः स्वीकार्य है।

ज्ञातव्य है कि यज्ञ वेदियों के निर्माण हेतु ही विश्व में प्रथमतः भारतीय आर्यमनीषा ने ज्यामिति-विद्या का अन्वेषण एवं अनुप्रयोग किया है। क्योंकि उनका यह प्रयास यज्ञ-वेदि निर्माण जैसे एक ऐसे प्रयोजन हेतु हुआ है। जिसके समतुल्य उदाहरण एवं अनुप्रयोग विश्व के किसी भी अन्य देशीय मानव इतिहास में उपलब्ध नहीं है। भारतीय ज्यामिति-विज्ञान का उद्भव एवं विकास यज्ञशाला और यज्ञ वेदिकाओं की निर्मिति में हुआ है। क्योंकि वैदिक-आर्यो का यागानुष्ठान सम्पादन करना जैसा प्रबल धार्मिक लक्ष्य ही उन्हें ज्यामिति-विद्या की गवेषणा हेतु प्रवृत्ति प्रदान किया है। ऋषियों ने वेदिकाओं के निर्माण हेतु ज्यामितीय विधानों को सूत्रात्मक-शैली में आवद्ध कर शुल्ब सूत्रों में उपन्यस्त किया है।

शुल्ब का अभिप्राय मापन से है, जो रज्जु अथवा रस्सी का भी बोधक होता हुआ क्रमशः रेखाओं के सतह के तथा आयतन के इन तीनों अर्थों के लिए व्यवहृत है। यही रेखा के लिये भी प्रयुक्त हुआ है।[1] मैत्रायणी और मानव शुल्ब सूत्र में ज्यामिति विज्ञान का अभिधान शुल्ब-विज्ञान किया गया है। वेदियों के निर्माण की सापेक्ष-स्थितियों तथा उनकी स्थलीय, दूरस्थ-विधियों का विधान शुल्ब सूत्रों में विहित है।[2] जिनमें इष्टका निर्मित वृहद् वेदियों की रचनायें गार्हपत्यचिति, छान्दस,-चिति (मन्त्रवेदि) और विविध कामनाओं के अनुसार 17 वेदियों के निर्माण का सविधि विन्यास किया गया है।[3] यज्ञवेदियों के निर्माण में दिक् कालादि का ज्ञान परमावश्यक है। इसीलिए आपस्तम्ब, कात्यायन तथा मानव शुल्ब में यत्किंचित् विभिन्नताओं के साथ इसका परिज्ञान प्रस्तुत है। मानव आदि शुल्बों में नापने

शं नः स्वरूणां मितयो भवन्तु शं नः प्रस्वः शम्वस्तु वेदिः॥

1. कात्यायन शुल्बसूत्र 2-7 करणी तत्करणी तिर्यङ्मानी ... पञ्च रज्जवः।
2. विशेष हेतु दृष्टव्य है- बौधायन शुल्बसूत्र-1-63-113 तथा 2-1-61
3. बौधायन शुल्ब सूत्र - 2.1-61, 2-62-63 तथा 3.1.323

के लिए फीता, शुंकु पैमानों के विवरण, दिशानिर्धारण की चार विधियाँ तथा प्रदत्त रेखा पर वर्ग निर्माणादि की व्यवस्था एक मात्र यज्ञ-वेदिकाओं के निर्माण हेतु ही विहित की गयी है।[1] यज्ञवेदियों में प्रयोक्तव्य मापने के पैमानों पर यज्ञ की सफलता और असफलता निर्भर करती है। इसीलिये ऋषि कथन है कि "पैमाने हमारी रक्षा करें"[2] वस्तुतः यज्ञवेदियों के निर्माण की ज्यामितिक-व्यवस्था का न केवल सूत्रपात ही हुआ अपितु इसका पूर्ण विकसित अवस्थाका ज्ञान ऋग्वेदीय आर्ष-मण्डल को प्राप्त था।[3] जिससे यह भी स्पष्ट होता है कि ऋग्वेद से पूर्व अवस्था में भी यज्ञ-वेदियों (अग्नियों) का परिज्ञान विद्यमान रहा, किन्तु ऋग्वेद से प्राक् अवस्था का आकलन सम्भव न होने से इतना तो अवश्य कहा जा सकता है कि मंत्रेसंहिताओं से संप्रेरित वेदिनिर्माण में ज्यामिति-विज्ञान अपनी पूर्ण विकसित अवस्था में अनुप्रयुक्त था। जो ब्राह्मण-ग्रन्थों से समृद्ध होता हुआ वेदांगों के शुल्ब-सूत्रों एवं श्रौत-सूत्रों में निरूपित है। वेदिका-निर्माण में अनुप्रयक्त ज्यामितिक-आधार का स्वरूप किस प्रकार विहित रहा है? इसका विवेचन अग्रलिखित उदाहरणों में स्पष्ट किया जा रहा है।

वेदिमान—सोमयागों की दीक्षा समाप्ति के दिन वेदिका मान संधार्य है।[4] वेद को युवती के रूप में संकल्पित किया गया है।[5] इसलिए वेदि संरचना सुपेशा नारी की सांगोपांगता की समानता में ही करणीय है। यही कारण है कि नारी-काया की भाँति निर्मित वेदि की पूर्वी छोर की चौड़ाई कम किन्तु पश्चिमी छोर, जिसे अंस कहा गया

---

1. द्र०—कात्यायन शुल्बसूत्र भाग—12, मानव शुल्बसूत्र—1-17, वाराह शुल्बसूत्र—1-3
2. ऋ० सं०—7.35.7 शं नः स्वरूणा मितयो भवन्ति।
3. विशेष हेतु द्र०— ऋ० सं० 1.170.4 अरं कृण्वन्तु वेदि सामग्निमिन्दतापुरः।
   ऋ० सं० 5.31.12, 8.19.18—त इदु वेदि सुभग त आहुति।
   ऋ० सं० 1.15.12, 6.15.19, 10.85.27
4. The Sience of the Shulba P. 27 V. B. Datta 1932. का० श्रौ० — 16.7.28— दीक्षाणामुत्तमेऽहनि वैद्यग्रिमानम्
5. श० ब्रा० — 1.2.5.15—योषा वै वेदिः।

है, की अधिक होती है।पूर्वी छोर के मध्य बिन्दु से उत्तरी भाग के अन्तिम बिन्दु पर्यन्त के मध्यवर्ती भाग को उत्तर अंस और दक्षिणी भाग के अन्तिम बिन्दु तक के मध्यवर्ती स्थल को दक्षिण अंस के नाम से सम्बोधित किया जाता है। वेदि के पश्चिमी छोर का नाम श्रोणि है। पश्चिमी छोर के मध्य बिन्दु और उसके उत्तरी भाग के अन्तिम बिन्दु तक को दक्षिण-श्रोणि की संज्ञा प्राप्त है। ज्ञातव्य है कि अंस की लम्बाई चौबीस प्रक्रम[1] तथा श्रोणि की लम्बाई 30 प्रक्रम[2] विहित है। जो वेदि की पूर्वी भाग एवं पश्चिमी-भाग की चौड़ाई भी है। पश्चिम से पूर्व तक की लम्बाई 36 प्रक्रम[3] सुनिश्चित की गयी है। इस प्रकार वेदिमान-निर्धारण में ज्यमिति का प्रयोग अनिवार्यत: करणीय रहा है।

अग्नि के क्षेत्र का मान

ध्यातव्य है कि उत्तर-वेदि के ऊपर आहवनीयाग्नि की स्थापना विहितव्य है; जिसपर ईटों द्वारा अग्निचयन किया जाता है। इसीलिए इसकी संज्ञा अग्निक्षेत्र की गयी है। उड्डीयमान श्येन-पक्षी के आकार को ईटों के माध्यम से विनिर्मित किया जाता है। इसमें आत्मा का मान चार पुरुष में निर्धारित है।[4] इसमें उत्तर एवं दक्षिण पक्ष की लम्बाई क्रमश: एक-एक पुरूष होती है।[5] पूँछ का मान एक पुरुष सुनिश्चित किया गया है।

---

1. श० ब्रा० 91.3.5.1; 10.2.3.4 बौं शु० 1.69. स. श्रो. शु.–25.2.7,
2. श० ब्रा० 3.5.1, 2.3, 10.2.3.4 बौ० शु० 1.69 सश्रौ० शु० 25.2.7
3. श० ब्रा० 3.5.1.4, 10.2.3.4 एवं अन्य प्रकम हेतु द्रष्टव्य है-का० शु० 7.3.4 आधाने पदिकं कुर्यात्।
   द्विपद: सौमिको भवेत्
   एवं –का० श्रौ० 16.8.16 अग्नौ च त्रिपदं कुर्यात्।
   प्रकर्म याज्ञिकों बुध:॥
4. श० ब्रा० 10.2.3.5, बौ० शु० 3.10 स० श्रौ० शु० 25.3.21 विद्याधर शर्मा का श्रौ० अ० ग्र० पृ० 11= पा० टि।
5. श० ब्रा० 10.2.3.6 का० श्रौ० 16.7.2.3. बौ० वही स० श्रौ० शु० वही

स्मर्तव्य है कि सुपर्ण को उड़ते हुये स्वरूप में रूपायित किया जाता है।[1] उभय पंखों के मध्य में पूर्व की ओर एक ईट को बढ़ाते हुये 4 अंगुल आगे कर के स्थापित किया जाता है। पश्चिम में थोड़ा स्थान (लगभग 4 अंगुल) छोडकर पूर्वी ईट की सीध में स्थाप्य है।[2] इस प्रकार की गयी स्थापना से ही पक्षाकृतियों वक्र दृष्टिगत होती है। ज्ञातव्य है कि इस प्रकार निर्मित अग्नि क्षेत्र का मान सातपुरूष के बराबर हो जाता है।

गार्हपत्य-चयन

ऋग्वेद के त्रिरूधस्ते अर्थात् तीन स्थानों जैसे पदों द्वारा गार्हपत्य आहवनीय एवं दक्षिणाग्नि को बोधित कराया गया है; जिनका सम्बन्ध तीन प्रकार की वेदियों से ही है। गार्हपत्य की वेदि गोल आकार (वर्तुल) आहवनीय की वेदि सदैव वर्गाकार तथा दक्षिणाग्नि की वेदि अर्धवर्तुलाकार निर्मितव्य है। यद्यपि सम्पूर्ण याजुष-प्रस्थान गार्हपत्य अग्नि-चयन का विधान उपस्थापित करता है, किन्तु उनमें यत्किचिंत् पाथर्क्य का भी समावेश है। शुक्ल यनुर्वेदीश प्रस्थान के श० ब्रा० एवं कात्यायन मत में गार्हपत्य चिति को वर्तुलाकार तथा परिमाण में एक ब्यास (पुरूष) या चार अरत्नि का बनाना निर्दिष्ट है।[3] जिसमें स्पष्ट किया गया है ''कि यह गार्हपत्य अग्नि की वेदि व्यास मात्र अर्थ व्यास वाली होती है। क्योंकि मनुष्य एक व्यास ऊँचा होता हैं। वह प्रजापति है। अग्नि प्रजापति है-वह अपने बराबर ही (अग्नि की) योनि को बनाता है, जो परिमण्डल या वर्तुल होती है। क्योंकि योनि वर्तुल होती है। गार्हपत्य इस लोक का प्रतीक है, यह लोक (भूमण्डल)

---

1. श० ब्रा० – 10.2.1.7, बौ० श्रौ० 3.5.7
2. वही० 10.2.1.4.–7, 2.3.8 विद्याधर शर्मा वही पृ० 111–112 पा० टि। वा० सं० 12.45–64, पृ० सं० –16.11 मै० सं० 2.7.11 क० सं० 25.2 श० ब्रा० 7.1.1.2 तै० श० ब्रा० : 5.2.3, का सं० ब्रा० 20 मै० सं० ब्रा० 3.2.3 का०सं० ब्रा० 31.3 का० श्रो० 17.1.3.22 बौ० श्रौ० 10.20.21 आप० श्रौ 16.14.15, 1.6 स० श्रौ० 17.1.3–22 वै० श्रौ० 18.29.12 मा० श्रौ० 6.1.5.1–13 वा० श्रौ० 2.1.4.6.20 तथा अन्य।
3. श० ब्रा० 7.1.1.37 –व्याममात्री भवति। व्याममात्रो वै पुरूषः पुरुष प्रजापति...गार्हपत्यः परिमण्डलं उ वाअयं लोकः। का श्रौ० 17.1.5

निश्चयेन वर्तुलाकर (गोल) है''।[1] मापकी इसी व्यवस्था का अनुसरण अनेक श्रौत सूत्रों में भी है।[2] आप० श्रौ० एवं मानव श्रौ० सूत्र ने विकल्प स्वरूप चतुरस्र चिति का भी विधान किया है गार्हपत्य के चतुर्दिक 21 परिश्रितों (3 अंगुल का पत्थर) को खोदकर गाड़ देने का उल्लेख ब्राह्मण एवं श्रौत साहित्य में प्राप्त है।[3] पत्थर को पलट कर दक्षिणावृत रखा जाता है। वृत्त में पत्थरों की संख्या 21 सुनिश्चित है। वर्तुल स्थली पर प्राची की ओर चार ईटें दो पीछे की ओर आड़ी (दक्षिण से उत्तर) तथा दो सम्मुख स्थापित की जाती है। पूर्व दिक् में स्थापित ईटें शरीर की प्रतीक होती हैं। पीछे की दो जाँघें तथा दो आगे की ईट वाहों की प्रतीक संरचना होती हैं।[4] गार्हपत्य की ईटों में 8 यजुष्मती तथा 13 लोकम्पृणा होती है। का श्रौ० सूत्र में लोकम्पृधा ईटों में 2 अर्धपद्या, 2 पद्या तथा 8 वका ईटें भी विहित है। आग्नेय कोण में 2 अर्धपद्या और शेष कोणों में 3 पद्या ईटों को उपहित किया जाता है।[5] यह स्पष्ट होता है कि गार्हपत्य अग्निवेदि में अग्नि का प्रतिनिधित्व पक्षी की भाँति न होकर आद्मी की तरह जो पीठ के बल लेटा सदृश् दृश्यमान होता है, जिसका शिर पूर्व दिशा में होता है।

आहवनीय महावेदि निर्माण

सोमयाग की महावेदि (आहवनीयाग्नि) का विमान एवं निर्माण करते हुए प्रथमतः प्राग्वंश से तीन प्रक्रम पूर्व की ओर अन्त पात्य संज्ञक एक शंकु और इससे 36 प्रक्रम पूर्व की ओर यूपावटीय संज्ञक एक अन्य शंकु गाड़ा जाता है। इन दोनों शंकुओं को जोड़ने

---

1. शब्रा० 7.1.1.37
2. आप० श्रौ० 16.14.1, स० श्रौ० 11.5.25, मा० श्रौ० 6.1.5.1 वा श्रौ० 2.1.4.7, बौ० शु० 2.29, स० शु० 25.3.51
3. श० ब्र० 7.1.1.35, 10.4.3.13, का श्रौ० 17.1.7, आप श्रौ, 16.14.4. मा० श्रौ० 6.1, 5.1 वा० श्रौ० 2.1.4.8
4. वही श० ब्रा० 7.1.1.1
5. का० श्रौ० 17.1.15.16

वाली रेखा को पृष्ठ्या कहते है। अन्तः पात्य शंकु के उत्तर एवं दक्षिण में 15 प्रक्रमों पर दो अन्य शंकु गाड़े जाते हैं। इन स्थलों को महावेदि की उत्तर-श्रोणि एवं दक्षिण-श्रोणि नाम दिया गया है। इसी तरह यूपावटीय शंकु के उत्तर और दक्षिण में 12 प्रक्रमों की दूरीपर एक एक शंकु गाड़े जाते हैं। यही स्थल क्रमशः उत्तरांस और दक्षिणांस के नाम से व्यवहृतव्य है। इस प्रकार महावेदि का पश्चिमी भाग 30 प्रक्रमों, पूर्वी भाग 24 प्रक्रमों का और महावेदि की लम्बाई 36 प्रक्रमों के परिमाण की हो जाती है। अन्त में महावेदि को चतुर्दिक् रस्सी द्वारा आवृत्त किया जाता है।

वस्तुतः पूर्व प्रस्तुत विवेचनों की ज्यामितिक संक्रियाओं की समीक्षा स्वरूप हम कह सकते हैं कि गार्हपत्य की वेदि वर्तुलाकार और आहवनीय की वर्गाकार निरूप्य है जिनके निर्माण हेतु ज्यामिति की इन तीनों संक्रियायें अपेक्षणीय है– दी गयी सीधी रेखा पर निर्माण, वर्ग का वृत्त बनाना और वृत्त का वर्ग तथा वृत्त का दूरस्थ करना जिसमें $\sqrt{2}$ का प्रयोग विहितव्य है, अथवा एक वर्ग को दुगुण करके पुनः वृत्त बनाना जैसी ज्यामितिक प्रस्थापनायें वेदियों की निर्मिति व्यवस्था से ग्रहण की जा सकती है। इसी क्रम में वर्ग के विकर्ण पर बने वर्ग के क्षेत्रफल के दुगुणित होने का भी परिज्ञान इन वेदिकाओं के निर्माण पद्धपियों से प्रतिभासित हो जाता है। महावेदि (सौमिक) का आकार समद्विबाहु समलम्ब चतुर्भुज सदृश होता है जिसका फलक 24 पद (प्रक्रम) आधार 30 प्रक्रम तथा लम्ब 36 प्रक्रम सुनिश्चित होता है। सौत्रामणीयाग की वेदि भी समद्विबाहु समलम्ब चतुर्भज की आकृतिवत् है। जिसका क्षेत्रफल महावेदि से 1/3 होता है। प्राग्वंश आयताकार विनिर्मितव्य है। ज्यामितीय-संक्रिया की दृष्टि में उक्त तथ्यों में दी गयी भुजाओं से आयत बनाना बताये गये फलक आधार तथा लम्ब से समद्विबाहु समलम्ब चतुर्भुज बनाना एवं चतुर्भज का क्षेत्रफल ज्ञात करना आदि व्यवस्थाओं का परिज्ञान सम्यक् रूपेण उपन्यस्त है। जिसे भारतीय मनीषा ने अपनी अनुसन्धित्सा में प्राप्त किया है।

पूर्व लिखित विवेचनों के आधार पर हम निष्कर्ष कह सकते है कि वैदिक यागानुष्ठानों के सम्पादन में विहितव्य यज्ञवेदियों के निर्माण ज्यामितिक-व्यवस्थाओं से अनुमन्य रहे है।

वेदियों की निर्माण-विधि पूर्णतया ज्यामिति-विद्या पर आधारित रही है, जिसमें किसी भी प्रकार की न्यूनता अथवा त्रुटि से सम्पूर्ण याग नष्ट होकर विनाशक सिद्ध हो जाता है। हमारे क्रान्त-दष्टा ऋषियों की क्रतु से उद्भूत एवं विकसित ज्यामिति विज्ञान से पूर्वतर एवं गुरुतर रहा है।

अस्तु यज्ञ-वेदियों के निर्माण में आधार-स्वरूप प्रयुकत-ज्यामिति-विद्या की गवेषणा हेतु उसमें अपार सम्भावनायें निहित हैं।



वैदिक प्रतीक अदिति का स्वरूप और न्यूट्रान रचना विज्ञान

डा० विष्णुकांत वर्मा, बिलासपुर (छ० ग०)

वेद के दर्शन के अनुसार ईश्वर और प्रकृति दोनों नित्य हैं स्वयंभू हैं। प्रकृति ईश्वर की देह है जिसमें वह व्याप्त है इसलिए उसे वेद में पुरुष कहा गया है जो पुरुष शब्द के निर्वचन पुरि शेते इति पुरुषः के अनुरूप है ईश्वर सर्वज्ञ कहा गया है वह सर्व बहु आयामी प्रकृति ही है जिसके ज्ञान से ईश्वर सर्वज्ञ है।

1. मूल उपादान कारण की अनिवार्यता संबंधी सिद्धांत वेद के अनुसार ईश्वर जगत की रचयिता है और प्रकृति जगत् का उपादान कारण है यह तथ्य ऋचा (मं10/सूं 81/2) में अभिव्यक्त हुआ है–

किम् स्वित् आसीत् अधिष्ठानम्

जगत् के मूल उपादान कारण का स्वरूप कैसा था, कथा आसीत् यतः भूमिं जनयन् विश्वकर्मा विद्याम् और्णेत् महिना विश्वचक्षाः

कैसा था मूल उपादान कारण जिससे प्रारंभ करके जगत् रचयिता ने पृथ्वी को उत्पन्न करते हुए प्रकाशित लोक समूह को आच्छादित कर दिया अपनी महिमा से सर्वद्रष्टा ने।

मूल उपादान कारण होना चाहिए या नहीं इस पर विचार या तर्क–वितर्क नहीं किया गया है। मूल उपादान कारण के होने की अनिवार्यता को एक स्वयं सिद्ध प्रतिज्ञा (Axiom) की तरह स्वीकार किया गया है केवल जिज्ञासा उसके स्वरूप के ज्ञान के अनावरण के संबंध में की गयी है जैसे कि पूछा जाय कि उस व्यक्ति का हुलिया कैसा है अर्थात् उस व्यक्ति के होने के संबंध में कोई संदेह नहीं है उसकी सत्ता मान्य है। दूसरा

मन्तव्य यह स्पष्ट रूप से प्रतिपादित हुआ कि जगत् रचयिता ने अपनी सर्वज्ञता से अर्थात् प्रकृति के बहु आयामी स्वरूप के संपूर्ण ज्ञान से जगत् की रचना की है।

2. ऋग्वेद में अदिति शब्द अनेक बार प्रयुक्त हुआ है। कथाओं में, अदिति को देवों की माता कहा गया है। अदिति देवों, अर्थात्, प्राकृतिक अवस्थाओं की उत्पत्ति का मूल कारण अवश्य है। किन्तु विज्ञान की तरह वेद में भी प्रतीकों का अनवरत प्रयोग हुआ है। उन प्रतीकों में अदिति भी एक प्रतीक है। इसका वैज्ञानिक स्वरूप अभी तक उभरकर सामने नहीं आया है।

वैदिक प्रतीक अदिति के स्वरूप का निरूपण करने के लिए वेद की एक प्रहेलिका प्रस्तुत की जाती है,

अदितेर् दक्षो अजायत दक्षाद् व अदितिः परि। ऋग्वेद 10/72/2

'अदिति से दक्ष उत्पन्न हुआ (और) दक्ष से अदिति उत्पन्न हुई। इस प्रहेलिका को समझने के लिए यह आवश्यक है कि वेदोक्त अदिति के और दक्ष के प्रतीक में निहित विज्ञान का अनावरण हो।

3. अदिति शब्द की व्युतपत्ति

अदिति शब्द की व्युत्पत्ति दो प्रकार से हुई है। प्रथम, अ–पूर्वक संस्कृत की दो धातु से और वैदिक धातु दो (=अवखंडने) से अखण्ड तत्व, जो स्वयं अंतिम अवयव हो।

द्वितीय, अद (=भक्षणे) धातु+इति शब्द। सबको भक्षण करने वाली। अदिति में सब समा जाते हैं किन्तु अदिति स्वयं अभक्ष्य है।

स यद् यद् एवासृजत तत् तद् अत्तुम् अध्रियत। सर्वं वा अत्तीति तद् अदितेर् अदितित्वम्। बृहदारण्यक उपनिषद्। (2/5)

स्पष्ट है कि दोनों का सर्जन अदिति से होता है और वे देव अदिति में ही लय हो जाते हैं, अर्थात अदिति अखंड, मूल तत्त्व है और देव उससे उत्पन्न उत्पत्तिधर्मी भौतिक परिणाम हैं।

4. वेद में अदिति शब्द के दो प्रयोग

वेद में अदिति शब्द दो अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। अदिति का अर्थ अखण्ड है। परिवर्तनशील एवं खण्डनीय द्रव्यों के भौतिक जगत् में क्या कोई वास्तविक अखण्ड सत्ता है? उत्तर है कि ऋग्वेद परिवर्तनशील भौतिक जगत् के मूल में एक वास्तविक अखण्ड मूल सत्ता को मानता है। यह अखं मूल भौतिक सत्त्व ही भौतिक जगत् का अंतिम द्रव्यमय कारण (उपादान कारण) है। अखण्ड के खण्ड की कल्पना नहीं हो सकती। अतः मूल आदि तत्व काल से शाश्वत है आदि-रहित और अन्त-रहित है। जगत् के शेष द्रव्य यौगिक हैं, विभक्त होना उनका धर्म है। और वे उत्पत्तिधर्मी है। वेद ने इस मूल तत्वसंघात को अदिति-प्रतीक से प्रतिष्ठत किया है। आज विज्ञान भी इसी निष्कर्ष पर पहुँचा है कि भैतिक पदार्थ के मूल में कोई अखण्ड मौलिक सत्ता है। उसे वे फण्डामैण्टल पार्टिकिल्स कहते हैं।

अदिति शब्द का दूसरा प्रयोग, वेद में, ऐसे सत्ताओं के लिए हुआ है जो वास्तव में अखण्उ नहीं है किन्तु जिनमें समग्र रूप से निरन्तरता के कारण, अखंडता प्रवाह से हैं। नदी के प्रतिक्षण परिवर्तित होने वाले जल से भी नदी अपने समग्र रूप में स्थायी है। ऐसे ही मरणधर्मी होने के अनन्तर भी जगत् की माता, पिता पुत्र आदि संज्ञाओं का कभी अभाव नहीं होता। इस अर्थ में प्रत्येक कल्प में पुनः पुनः रची जाने से सूर्य पृथ्वी आदि प्रवाह से शाश्वत या अखण्ड हैं।

5. दक्ष प्रतीक में निहित विज्ञान

वेद में दक्ष शब्द मूल आद्या शक्ति की उत्पादक सामर्थ्य का द्योतक है। विज्ञान में इस सामर्थ्य को कैपेसिटी कहते है। यह कार्य (वर्क) करने की क्षमता की द्योतक है। उदाहरण के लिए, जब हम तीर चलाते है या भौंरा चलाते हैं तो वह उतना ही चलता है जितना सामर्थ्य उसे प्रदान किया जाता है7 इस अर्थ में दक्ष शब्द का प्रयोग होने के प्रमाण ये है, दक्षस्य वादिते जन्मनि। हे अदिति! तुझसे दक्ष का जन्म होने पर। ऋग्वेद 10/64/52

यः चित् आपो महिना–पर्य् अपश्यद् दक्षं दधाना जनयन्तीर् यज्ञम्। ऋग्वेद 10/121/8 आप (प्रकृति) को, दक्ष (प्रारंभिक कार्य–शक्ति) को धारण किए, (सृष्टि) यज्ञ आरंभ करते हुए जिसने पूर्णरूप में देखा था।

6. प्रहेलिका में निहित विज्ञान :

अब प्रहेलिका का अर्थ इस प्रकार हुआ–'अखण्ड, मूल, आदि तत्वसंघात (अदिति) से सृष्टि–उत्पादक, प्रारम्भिक कार्यक्षमता (दक्ष) प्रकट हुई। उस सामर्थ्य (दक्ष) से अंतिम परिणामस्वरूप (परि) प्रवाह से अखंड यह पृथ्वी (अदिति) उत्पन्न हुई।'

सूर्याचन्द्रमसौ धाता, यथा–पूर्वम् अकल्पयत्। ऋग्वेद 10.190.1

7. ईश्वर और अदिति का नित्य संबंध :

वेद में प्रकृति शब्द नहीं है; प्रकृति का समानार्थी शब्द ''अदिति'' है। वैदिक मन्तव्य में अदिति ईश्वर की सनातन, मूल, भौतिक शक्ति है। वेद में कारण-कार्य सिद्धान्त प्रतिष्ठा प्राप्त है। मात्र ईश्वरीय इच्छा से जगत् उत्पन्न नहीं होता। भौतिक जगत् का मूल उपादान कारण अदिति है और ईश्वर जगत् का रचयिता, निमित्त कारण है। ये दोनों ही शाश्वत हैं। ऋचा (ऋग्वेद 1/14/2) कहती है।

पृक्षो वपुः पितुमान् नित्य आ शये,

द्वितीयम् आ सप्त-शिवासु मातृषु।

भाष्यः (पृक्षः) संतुष्ट हुई (पितुमान्) पिता ईश्वर के तुल्य (नित्यः) शाश्वत (वपुः) देह-स्वरूप के (आ शये) आश्रय से शयन करती हूँ रहती हूँ। सात-कल्याण-प्रद माता रूपों में (द्वितीयम् आ शये) दूसरी स्थिति को प्राप्त होती हूँ।

मूल मातृ-शक्ति ईश्वर की तरह नित्य है। दूसरे रूप में वह सप्तवर्गीकृत जगत् के रूप में अभिव्यक्त होती है7 ऋचा में 'अदिति' शब्द नहीं है। अतः प्रश्न हो सकता है कि यहाँ माता पद से अदिति के ग्रहण का औचित्य क्या है? ऋचा में 'अदिति' शब्द न होते हुए भी अदिति का उपलक्षण विद्यमान है। वह है सप्तवर्गीकृत जगत् रूप में होना, जिसकी पुष्टि ऋचा (ऋग्वेद 10/42/9) से होती है,

सप्तभिः पुत्रैर् अदितिर् उप प्रैत् पूर्व्य युगम्।

'पूर्व सृष्टि में माता अदिति अपने सात-पुत्र रूप परिणामों सहित आई थी। वास्तव में ऋचा में सात माताओं और इस ऋचा में सात पुत्रों की बात रूपक है। और इस 'सप्त' पद

से ऋचाओं के मध्य परस्पर अन्विति प्रत्यक्ष है।

किन्तु ध्यान रहे, अदिति, स्वयंभू होते हुए भी, ईश्वर की अभिन्न कार्य शक्ति है। ईश्वर और अदिति के मध्य तादात्म्य संबंध है, अर्थात् जो अधिष्ठातृ-अधिष्ठित संबंध है वह भी नित्य है। इस तथ्य को ऋचा (ऋग्वेद 10/48/11) स्पष्ट करती है। अहं भुवं वसुनः पूर्व्यस् पतिर् अहं धनानि सं जयामि शश्वतः।

मै ईश्वर (इंद्र) पदार्थ सत्ता का पूर्व से ही स्वामी हूँ। मैने (प्रकृति रूप) धनों को सह-अस्तित्ववान होकर सनातन काल से अधिकृत किया है। कदाचित् पूर्व्यः पद से यह भ्रान्ति हो कि ईश्वर ने 'कभी' प्रकृति पर अधिपत्य स्थापित किया। किन्तु 'कभी' का प्रयोग उत्पत्तिधर्मी कार्य के लिए होता है। इस कारण श्रुति ने स्पष्ट किया कि ईश्वर और अदिति का अधिष्ठाता-अधिष्ठित संबंध नित्य है, जिसका कभी आरंभ नहीं हुआ।

8. अदिति त्रिवर्गी संघात है

ऋचा (ऋग्वेद 1/22/16) में जगत् के मूल द्राव्यिक कारण की जिज्ञासा इस प्रकार है

अतो देवा अवन्तु नो, यतो विष्णुर् वि-चक्रमे।

पृथिव्याः सप्त धामभिः

भाष्य (यतः) जिस कारण तत्त्व से (विष्णुः) सर्वव्यापक (परमात्मा) ने (पृथिव्याः सप्त धामभिः) पृथ्वी महाभूत से लेकर सात अंतिम परिणाम (वि-चक्रमे) विशिष्टता से क्रमबद्ध किए, रचे (अतः) उस कारण तत्त्व से (देंवाः नः अवन्तु) विद्वान हमें अवगत कराएं।

वैदिक मान्यता के अनुसार ईश्वर विद्यमान प्रकृति तत्त्वों को उनके गुण और स्वभाव के अनुसार संयुक्त, क्रमबद्ध करता है7 इस कारण 'क्रम' धातु का प्रयोग है, जिससे अभाव से उत्पत्ति का निषेध है। उत्तर देते हैं–

त्रीणि पदा वि-चक्रमे, विष्णुर् गोपा अदाभ्यः।

अतो धर्माणि धारयन्।

'सबके रक्षक, व्यापक, अक्षय (ईश्वर) ने तीनों तत्त्वों से विविध रचना की, उस

कारण तत्त्व के गुण, धर्म को धारण करके, उनके अनुसार ही।' ऋचा (ऋग्वेद 1/154/1) कहती है,

यत्र त्री मधुना पदान्य् अ-क्षीयमाणा स्वधया मदन्ति।

य उ त्रि –धातु पुथिवीम् उत द्यामृ एको दधार भुवनानि विश्वा।

जिसके तीन मधुरता (अमृत) से पूर्ण पद काल से सनातन हैं और स्वधारण शक्ति में, स्वयं की शक्ति में आनन्दित रहते हैं, जो केवल अकेला ही तीन मौलिक तत्त्वों से पृथ्वी द्यौ एवं समास्त लोकों का धारण कर रहा है।

तीन पदों को तीन धातु (मूल तत्त्व, कोश) कहा गया है। वे तीन धातु अक्षय हैं, स्वयंभू हैं; ईश्वर की सनातन शक्ति है। तीन मूल तत्त्वों या उपादान कारण से बने हुए इस जगत् का रचयिता ईश्वर है। इस तथ्य की पुष्टि अन्य ऋचाओं से भी होती है, त्रयः कृण्वन्ति भुवनेषु रेतस्। ऋग्वेद 7/33/7

सप्तवर्गी-जगद्-विवेक :

ऋग्वेद की एक ऋचा (1.164.2) में त्रिवर्गी तत्त्व और सप्तवर्गी जगत् का बड़े सुंदर ढंग से निरूपण है। ऋचा कहती है,

सप्त युञ्जन्ति रथम् एक-चक्रम,

एको अश्वो वहति सप्त नामा।

त्रि-नाभि चक्रम् अ-जरम् अन्-अर्व,

यत्रेमा विश्वा भुवनाधि तस्थुः॥

भाष्य : एक चक्र वाले रथ को सात घटक नियोजित करते हैं किंतु एक ही शक्ति (''अश्व'') सात नाम-रूपों को वहन करती है। (त्रि) तीन (नाभि-नह् बंधने) बंधन वाला (अ-जरं, अन्-अर्व चक्र) कभी क्षीण न होने वाला अन्य पर अनाश्रित चक्र है। जिन पर ये समस्त लोक पूर्ण रूप से स्थित हैं।

मंत्र में यह परिकल्पना है कि यह जगत् एक रथ है जो परिवर्तन रूपी चक्र पर स्थित है। इस चक्र में दो घेरे (नेमि) है। सप्त घटकों वाली वाह्य नेमि सप्तवर्गी दृश्य जगत् की

द्योतक है। ये सात वर्ग है पृथ्वी (ठोस अवस्था), जल (द्रव अवस्था), वायु (गैसीय अवस्था), तेज (दर्शनीय प्रकाश व ताप रूप ऊर्जा), आकाश (एक सर्वव्यापी ऊर्जा, इनर्जी) दिक् (अन्तरिक्ष, लोकों के बीच का आकाश, इण्टर स्टैलर स्पेस) और कल्प (सृष्टिकाल, एज ऑफ यूनीवर्स)। वास्तव में सात विभिन्न रूप एक ही तत्त्व के परिवर्तित रूप हैं। ऋचा के इस वचन में मात्रा और ऊर्जा की समतुल्यता का सिद्धांत निहित है जिसे विज्ञान में प्रिंसिपल् ऑफ ईक्वीवेलन्स ऑफ मास एनर्जी रिलेशन कहते हैं।

आकाश तत्त्व के विषय में यहाँ वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करना आवश्यक है। विज्ञान को अभी तक यह ज्ञात नहीं था कि गुयत्वाकर्षण क्या है, क्योंकि सूर्य, पृथ्वी आदि पिण्ड परस्पर आकर्षित होते हैं। सन् 1966 में दो फैंच वैज्ञानिकों, आर्नियो प्रेंजियाज और राबर्ट विल्सन ने यह सिद्ध किया कि आदि सृष्टि में जो महाविस्फोट (बिग बैंग) हुआ था उस समय की अवशिष्ट ऊर्जा जगत् में व्याप गई है। उसी के कारण गुरूत्वाकर्षण कार्यशील है।

उर्जा के विषय में जब वेदमंत्र में यही परिकल्पना मिलती है तो हमें वेद के ईश्वरीय प्रेरणा से उद्भव होने के तथ्य के प्रति संदेह नहीं रह जाता। ऋचा (1/35/6) कहती है,

तिस्रो द्यावः सवितुर् द्वा उप–स्थाँ

एका यमस्य भुवने विरा-षाट्।

आणिं न रथ्यम् अमृताधि तस्थुर

इह ब्रवीतु य उ तच चिकेतत्॥

भाष्य–तेज तीन प्रकार का है। दो प्रकार का तेज सूर्य में (प्रकाश और ताप) स्थित है और एक नियन्ता (प्रभु) के ब्रह्माण्ड में व्यापक हैं। जैसे रथ के चक्र को आणियां यथास्थान खींचे रहती हैं ऐसे ही यह तीसरे प्रकार का तेज प्रवाह से शाश्वत (''अमृत'') लोकों को यथास्थान उनके कक्ष में बॉधे रहता है। इसे वह कहे जो इस रहस्य को जानता हो।

दो प्रकार का, प्रकाश और ताप, पंच महाभूतों में तेज है, और तीसरे प्रकार का, जो जगत्-व्यापी है और लोकों की स्थिति का हेतु है आकाश महाभूत है जिसे फ्रैंच

वैज्ञानिकों ने सिद्ध किया है। इन पाँच महाभूतों के साथ दिक् (स्पेस) और सृष्टिकाल को मिलाकर सप्तवर्गी जगत् बनता है। आकाश महाभूत और दिक् में स्वामी दयानन्द ने भेद किया है।'

अब प्रश्न यह है कि ऋचा में कहीं भी ''अदिति'' शब्द नहीं आया है, किंतु अदिति का उपलक्षण ''अनर्व'' विद्यमान है। वेद में ''अनर्वा'' संज्ञा अदिति की है, यथा अवतु देव्य् अदितिर् अन अर्वा, ऋ 2/40/66 सुहवा देव्य अदितिर् अन अर्वा ऋचा 7/40/4।

1. तस्मात् सत्यादि स्वरूप परमात्मन्। आकाशो वायो: कारणं शब्द गुणं तत्त्वं सत्तात्मकं उत्पन्नं न च अत्र अभाव मात्रं शून्य आकाश पद वाच्यम्। तैत्तिरीय उपनिषद भाष्य।

इस प्रकार, नाभिचक्र में अवस्थित, तीन तत्त्वों के संघात की प्रतीक-रूप अधिष्ठात्री, दिव्य शक्ति अदिति भौतिक जगत् की नाभि है, मूलाधार है।

''अनर्वे'' शब्द के निर्वचन में यास्क (निरू 6/23) कहते है, अ–प्रत्यृतम् अन्यस्मिन्, ''जो अन्य पर आश्रित न हो'' अर्थात् स्वयंभू। अर्वन् अश्व को कहते है। अत: अनर्वन वह है जो अश्व न हो। अश्व की सवारी की जाती है। अगत् के सभी द्रव्य यौगिक होने से मूल तत्त्व ही सवारी है, अश्व (अर्वन्) हैं (मैटर इज द वेहीकल ऑफ एनर्जी) किंतु मूल तत्त्व किसी की सवारी नहीं है। इस कारण अदिति की संज्ञा ''अनर्वा'' है। ऋचा में बाह्य चक्र में नियोजित सप्त परिणामों को ''अश्व'' इसी हेतु से कहा है किंतु मूल मातृ शक्ति को, विभेदक लक्षण, ''अनर्वा'' से विभूषित किया है। शब्दों में प्रयोग की छटा दर्शनीय है।

8. त्रि–मूल–तत्व विवेक :

यह बताया जा चुका है कि तीन तत्त्वों के संघात की प्रतीक अदिति हैं। यहां अदिति के तीन अंश भूत आदित्यों के स्वरूप का विवेचन करना है। ऋचा (8/47/9) में इनके नाम स्पष्ट रूप से आए हैं यथा,

अदितिर्न उरुष्यत्वादिति: शर्म यच्छतु।
माता मित्रस्य रेवतोर्यम्णो वरुणस्य च...॥

'ऐश्वर्य सम्पन्न मित्र, अर्यमान वरुण की माता अदिति हमें शांति प्रदान करें। मूल सत्ता होने से अदिति समस्त उत्पत्ति धर्मी द्रव्यों, देवों (प्राकृतिक अवस्थाओं) की माता है। किंतु

ये मित्र, वरुण, अर्यमा मूल आदित्य है, अदिति के अंगभूत मूल सत्तात्मक तत्त्व है ऐसा ऋचाओं में अनेक प्रकार से प्रतिपादित हुआ है, यथा,

इमे चेतारो अनृतस्य भूरेर्मित्रो, अर्यमा वरुणो हि सन्ति।

इमे ऋतस्य वावृधुर्दुरोणे शग्मासः पुत्रा अदितेरदब्धाः॥

ऋग्वेद : 7.60.5

भाष्य–ये सभी, मित्र, वरुण, अर्यमा असत्य के मार्ग से सावधान करने वाले हैं, अर्थात् ये सदा प्राकृतिक नियमानुसार वर्तते हैं। ये अदिति के (पुत्राः) अङ्गभूत (अदब्धाः) अपरिवर्तनशील (शग्मासः) शक्तिशाली (ऋतस्य दुरोणे वावृधुः) सत्य, प्राकृतिक प्रवाह के मूल स्थान में वृद्धि को प्राप्त होते हैं। तथा (ऋग्वेद 5/66/6) उत स्वराजो अदितिरदब्धस्य व्रतस्य ये। महो राजान ईशते॥

भाष्य–ये मित्र, वरुण, अर्यमा वहाँ (अदितिः-अदितेः) अदिति के (स्वराजः) स्वयं के मूल स्थान के (अदब्धस्य व्रतस्य) अपरिवर्तनशील, नित्य नियमों के (महः राजानः) सर्वोच्च प्रकाशक होकर (ईशते) शासन करते हैं।

मित्र, वरुण, अर्यमन्, सर्वोच्च सत्तात्मक तत्व हैं, परम सत्तात्मक तत्त्व हैं, परम सत्ता हैं। ये अदिति की मूल स्व सत्ता के अंगभूत हैं तथा मूल अपरिवर्तनशील ध्रुव गुणों के धारक हैं।

9. ऐतरेय ब्राह्मण प्रमाण

उपर्युक्त व्याख्या ब्राह्मण ग्रन्थ वचन और सायण भाष्य समर्थित है ऐतरेय ब्राह्मण (1/5/4) का सूत्र है।

उत्तमा प्रतिष्ठा तद्देवं क्षत्रं सा श्रीस्तदधिपत्यं।

तदब्रध्नस्य विष्टपं, तत्प्रजापतेरायतनं तत्स्वराज्यं। इति॥

जो सर्वोच्च स्थान है वह देवों का क्षत्र है वह श्री है वह आदित्य मंडल के स्वामित्व को प्राप्त कराने वाला है वह आदित्य का मूलभूत स्वर्ग है। (देवों का मूल निवास है।) वह मंडल प्रजापति निवास है पारतंत्र के अभाव में वहीं मंडल स्वराज्य है।

सायण भाष्यानुवाद

आदित्य कौन है इस पर सायण की टिप्पणी इस प्रकार है आदित्य एषां भूतानामधिपतिः इति श्रवणात् आदित्य भूतों अर्थात् भौतिक द्रव्य सत्ता के अधिपति हैं अर्थात् भौतिक जगत् के मूल तत्त्व हैं।

इस प्रकार मित्र वरुण अर्यमा प्रकृति के तीन मूल भेद हैं।

10. वैज्ञानिक स्वरूप

विज्ञान के अनुसार प्रकृति के दो प्रमुख भेद हैं मेटर (द्रव्य) और इनर्जी (ऊर्जा)। पुनः द्रव्य के दो भेद है जिन्हें मेटर और एन्टीमेटर या कण पार्टिकिल्स और एन्टीपार्टिकिल्स कहते हैं।

प्रत्येक पार्टिकिल्स का एक एन्टीपार्टिकिल्स होता है जो मात्रा में बराबर होते है किन्तु ये बराबर-बराबर पर विपरीत विद्युत चार्ज वहन करते हैं। जैसे ऋण विद्युत वाहक पार्टिकिल्स इलेक्ट्रान का एन्टीपार्टिकिल (प्रतिकण) पाजीट्रान है जो धनात्मक चार्ज वाहक है। दूसरे प्रकार के विभाजन से इन दो वर्गो को धनात्मक विद्युत वाहक कण संघात हेड्रन्स और विपरीत ऋण विद्युत वाहक समुच्चय को लेपटन्स कहते हैं। और ऊर्जा ताप, प्रकाश, और चुम्बक रूपवाली है।

वैदिक मन्तव्य में मित्र वरुण कण रूप हैं क्योंकि ऋचा (2/41/5) में मित्र वरुण को 'सहस्र स्थूणे ध्रुवे सदसि उत्तमें आसातें. ऐसा कहा गया है यहाँ सहस्र पद असंख्य का द्योतक है इस प्रकार इन मित्र वरुण में से प्रत्येक को असंख्य खम्बों वाले भवन में रहने वाले अर्थात इस रूपक द्वारा असंख्य कणों के रूप में रहने वाला कहा गया है।

यहाँ यह माना जाता है कि मित्र वरुण क्रमशः ऋणात्मक विद्युत वाहक और धनात्मक विद्युत वाहक कणों के समुच्चय हैं और अर्यमा विकिरण रूप है इस तथ्य को ऋचाओं से प्रमाणित किया जाएगा।

11. न्यूट्रान रचना विज्ञान

वेद का वसिष्ठ प्रतीक विज्ञान के न्यूट्रान कण का द्योतक है न्यूट्रान कण ऋण विद्युत वाही इलेक्ट्रान और धन विद्युत वाही प्रोटान के संयोग से बनता है इन दोनों कणों में विद्युत ऊर्जा (मात्रा) बराबर-बराबर होती है। किंतु इलेक्ट्रान प्रोटान से बना यौगिक अस्थायी होता है जब इसमें एक कण न्यूट्रानों आकर मिलता है तब न्यूट्रान का स्थायी कण बनता है। इसी विवरण को वेद में पाने पर सुखद आश्चर्य होता है।

ऋग्वेद मंडल की ऋचाओं में जो वसिष्ठ की उत्पत्ति का विज्ञान है वह न्यूट्रान रचना का विज्ञान है। जिसे भ्रमवश वसिष्ठ ऋषि की उत्पत्ति की कथा बनाया गया है अब ऋचा से इस विषय पर प्रकाश डाला जाता है ऋचा (सं० 7/सू० 33/10) कहती है।

विद्युतो ज्योतिः परि जम्मिहानं मित्रावरूणा यदपश्यतां त्वा।

तत्ते जन्मोतैकं वसिष्ठागस्त्यो यत्त्वा विश आजभार॥

भाष्य :

(विद्युतः ज्योतिः) इलेक्ट्रिक चार्ज (सं) समान रूप से (परि) पूर्णतः (जिहान) परित्याग किए (मित्रावरुणा यत् अपश्यताम्) मित्र वरुण ने जैसे ही देखा अर्थात् परस्पर सम्मुख हुए (तत् ते जन्म) वह तेरा जन्म है (वसिष्ठ) हे वसिष्ठ (उत् एक) और दूसरा वह है (यत् त्वा) जब तुझको (अगस्त्यः) अगस्त्य ने (विशः आजभार) प्रजाको (परमाणु प्रजा) को धारण कराया। अर्थात तुझे स्थायित्व प्रदान किया जिससे कि तू परमाणु प्रजा धारण करने में समर्थ हुआ।

मित्र वरुण ऋणात्मक और धनात्मक विद्युत वाहक इलेक्ट्रान प्रोटान कण है जिनमें बराबर-बराबर विद्युत चार्ज है जिस चार्ज को त्यागकर वे विद्युत उदासीन हो जाते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि मित्र वरुण बराबर-बराबर किंतु विपरीत स्वभाव के विद्युत चार्ज वहन करते हैं करके संयोग से प्रथमतः अस्थायी यौगिक न्यूट्रान बनता है जिस यौगिक में

जब अस्त्य नाम का (आधुनिक नाम न्यूट्रिनों) कण आकर जुड़ जाता है तब स्थायी यौगिक न्यूट्रान बनता है जो विविध प्रकार के परमाणुओं के नाभिकों (Nucleus) की रचना का मूलाधार बनता है।

इसी विषय पर एक अन्य ऋचा (7/33/13) से प्रकाश डाला जाता है ऋचा है–

सत्रे ह जातावीषिता नमोभिः कुम्भे रेत सिषिचतु समानम्।

ततो ह मान उदियाय मध्यात् ततो जातमृषिमाहुर्वसिष्ठम्॥

भाष्य :

(ह) प्रसिद्ध है कि (कुम्भे) किसी उपयुकत पात्र में (जातौईषिता) उत्पत्ति (वसिष्ठ-नयूट्रान) की इच्छावाले मित्र वरुण ने (समानम् रेतः सिषिचतु) समान मात्रा में कण मिलाये या मिलाते हैं (ततः सत्रे ह) इस प्रकार संगतिकरण में निश्चय ही (मध्यात मान उतइयाय) मध्यमान वाला अर्थात् धन ऋण विद्युत से रहित उदासीन कण उभकर आया।

(ततः जातं ऋषिं वसिष्ठं आहुः) इस प्रकार उत्पन्न हुए को गतिशील वसिष्ठ का होना कहते हैं।

इसी प्रकार इस मंत्र में न्यूट्रान रचना विज्ञान है जहाँ उपर्युक्त पात्र में समान मात्रा में मित्र वरुण के कणों को मिलाने का निर्देश है और इस क्रिया से उदासीन कण की उत्पत्ति होती है जो न्यूट्रान कण है।

ऋष् गतौ धातु से व्युत्पन्न ऋषि शब्द गमनशील द्रव्य का बोधक है इसी अर्थ में इसका प्रयोग यजुर्वेद (34/55) में हुआ है यथा,

सप्त ऋषयः प्रतिहिताः शरीरे।

जिसका अर्थ है पंच ज्ञानेन्द्रिय मनबुद्धि ये सप्त चञ्चल इंद्रियाँ देह में स्थित है। वेद मंत्रो में वसिष्ठ की महिमा गायी गयी है। इसे ब्रह्म प्रदत्त सारभूत तेज कहा गया हे ऋ

(7/33/11) में कहा गया है–

उतासि मैत्रावरुणो वसिष्ठोर्वश्या ब्रह्मन मनसोऽधि जातः।

द्रप्सं स्कन्नं ब्रह्मणा दैव्येन विश्वे देवाः पुष्करेत्वाददन्त,

हे (वसिष्ठ) वसिष्ठ तू (मैत्रा वरूणो असि) मित्र वरूण है मित्र वरूण का सम्मिलित रूप है

(उत् ब्रह्मन) तथा हे ब्रह्म शक्ति तू (उर्वश्याः) मूल तत्त्व की समग्र रूप उरू वशिनी बड़ी इच्छावाली प्रकृति के (मनसः) मानसिक संकल्प मात्र से (अधि–आधार, ऐश्वर्य) प्रमुख ऐश्वर्य रूप (जातः) उत्पन्न हुआ है।

(दैव्येन) दिव्य (ब्रह्मणा) महान् परमेश्वर द्वारा (स्कन्नं स्कन्न भू का कृ) टपकाये गये, प्रदत्त (द्रप्सं) सारभूत तेज अंश को (विश्वे देवाः) समस्त सूक्ष्म भूत रूप दिव्य शक्तियों ने (पुष्करे, पुष्करं अंतरिक्षं निरु 5/3 पुषः कित् इति करना पुष्करं पुष–पुष्टौ व्योम हला–कोशः) अंतरिक्ष में, (परमाणु रूपी) पुष्ट तत्त्व में (त्वा) तुझे (आददन्त) धारण किया।

ऋचा में निम्न लिखित तथ्य प्रस्थापित हुए

1. वसिष्ठ मित्र वरुण से निर्मित यौगिक है।

2. द्रप्सं ब्रह्मणा देव्येन से च्युत हुआ सारभूत तेज अंश है जैंसा कि सूक्त (90/17) की ऋचाओं (10,11,12, 13) में कहा गया है 12वीं ऋचा है

यसते द्रप्सः स्कन्दति यस्ते अंशुर्बाहु

च्युतो धिषणाया उपस्थात्॥

(ये यः द्रप्सः स्कन्दति) तेरा जो सारभूत तेज प्रवाहित हो रहा है। (यः ते धिषणायाः) जो तेरी बुद्धि कौशल द्वारा (अंशः) किरण रूप (बाहुच्युतः) मूल भौतिक शक्ति रूप बाहु से गिराया हुआ ब्याप्त हो ठहरा है।

3. वसिष्ठ ऊर्वशी के (मनसः जातः) संकल्प मात्र से उत्पन्न है न कि प्रजनन से दो पिता से उत्पत्ति वाली (कोई विज्ञान नहीं है वह कथा कल्पित है)

4. उर्वशी – (उरू+अश) विस्तृत क्षेत्र को व्याप्त करने वाली या (उरू+वश्) महान इच्छावाली प्रकृति है। प्राचीन निरुक्त भाष्यकार स्कंद व दुर्गाचार्य उर्वशी को विद्युत मानते है।



ऋग्वेदव्याख्या, आचार्यसायणश्च

डॉ० राजेश्वर मिश्रः, कुरुक्षेत्र

वेदव्याख्याया ऐतिह्यस्योपरि दृष्टिनिक्षेपणेन प्रतीयते यत् वेदस्य रचनाकालादेवास्य व्याख्याविषये चिन्तनं प्रवर्तितं स्यात्, परं प्रायः सर्वमतीते विलुप्तम्। ब्राह्मणकाले पुनः विधेरर्थवादस्य च सङ्कल्पनेन वेदव्याख्याया आवश्यकताअनुभूता स्यात्। फलतः विनियोजितानां मन्त्राणां मन्त्रांशानां व क्लिष्टपदानां वा व्याख्या कृता स्यात्। अस्मात् कारणादवैतरेयादिषु ब्राह्मणग्रन्थेषु यत्र-तत्र व्याख्यानोद्भवस्वरूपं परिलक्ष्यते, यथा–''यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्''[1] इत्यस्य मन्त्रस्य व्याख्या ऐतरेयब्राह्मणे–''यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः तेऽग्रे मया परिदधातीत्येवंरूपेण कृता विद्यते।[2] अतः ब्राह्मणग्रन्थाः प्रथमवेदभाष्यरूपेण स्वीकर्तुं शक्यन्ते। तैत्तिरीयसंहिताया भाष्यभूमिकायामाचार्यसायणेन स्पष्टतः ब्राह्मणग्रन्था मन्त्रव्याख्यानग्रन्था इत्युक्ताः।[3] परं ब्राह्मणग्रन्थेषु व्याख्यायाः सुव्यवस्थितं, सुनियोजितं सुघटितञ्च रूपं न परिलक्ष्यते। सम्भवतो व्यवस्थितव्याख्यायाः सूत्रपातः ई० पू० 1000 ख्रीष्टाब्दानां समीपे जात इत्यङ्गीकर्तुं शक्यते। तावत् पर्यन्तमस्मिन् क्षेत्रे सम्भवतो वर्गद्वयं स्थापितम्। एकेनार्थस्य महत्त्वं स्वीकृतमपरेण चार्थस्याशङ्कापि नानुगता। द्वितीयवर्गस्य प्रतिनिधित्वं निरुक्त आचार्यकौत्समाध्यमेन जातम्।[4] अर्थमहत्त्वं मन्यमानानामप्यनेके सम्प्रदाया आसन्, यथा–वैयाकरणनैरुक्तैतिहासिकाधिदैवतपरिव्राजकयाज्ञिक-

---

1. ऋ०, 1.164.50; 10.90.16; यजु०, 31.16; अथर्वा०, 7.5.1; तै० ,सं०, 35.11.5.
2. ऐत० ब्रा०, 13.5.
3. द्रष्टव्य–तैत्तिरीयसंहिता-भाष्यभूमिका–''यद्यपि मन्त्रब्राह्मणात्मको वेदः तथापि ब्राह्मणस्य मन्त्रव्याख्यानरूपत्वात् मन्त्रा एवादौ समाम्नाताः''।
4. नि० 1.15 : यदि मन्त्रार्थ प्रत्ययानर्थकं भवतीति कौत्सः, अनर्थका हि मन्त्राः।

नैदानाख्यानसमयेत्यादयो येषां परम्परोल्लिखिता निरुक्तकारेणाचार्ययास्केन।[1] ई० पू० सप्तमशतके वेदव्याख्याक्षेत्रे आचार्ययास्कस्याभिनवोदयः स्वीक्रियते येन निरुक्तमाध्यमेन वेदव्याख्यानस्य सुदृढाधारभित्तिः स्थापिता वेदार्थस्य महत्तापि सुष्ठु प्रतिपादिता। तावत्काल-पर्यन्तं बौद्धिक विकासस्यावस्थात्रयस्याकलनमाचार्ययास्कस्य साहाय्येन कर्तुं शक्यते। प्रथमावस्थायां मन्त्राणां साक्षात्कारः, द्वितीयावस्थायामसाक्षात्कृतधर्मस्य उपदेशेन साक्षात्कृत-मन्त्राणां सम्प्रेषणम्, तृतीयायाञ्च तान् मन्त्रार्थानवबोद्धुमसमर्थानामवबोधनार्थं सहायकग्रन्थानां प्रणयनमित्यव्यवस्थात्रयस्य निरूपणं तेनैवं कृतं निरुक्ते–''साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः। तेऽवरेभ्योऽसाक्षात्कृतधर्मस्य उपदेशेन मन्त्रान् सम्प्रादुः। उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिल्म-ग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुर्वेदं च वेदाङ्गानि च'' (नि० 1.20)। अपि चार्थज्ञानस्य महत्त्वं विमृशता संहितोपनिषद्ब्राह्मणस्य वचनञ्चोदाहरता तेन प्रतिपादितं यत् वेदमधीत्य यः तस्यार्थं न विजानाति शब्दराशिभारहारः स भारहारः स्थाणुरिवास्ति, परं योऽर्थज्ञः स ज्ञानविधूतपाप्मा सकलं भद्रमश्नुते सर्वविधमङ्गलञ्चाप्नोति।[2] अर्थज्ञानस्य महत्त्वं प्रागेव वर्तमान आसीदित्यनेन प्रमाणितम्। आचार्ययास्कात् पूर्वमपि बहुभिराचार्यैरस्मिन् क्षेत्रे योगदानं कृतं, येषां नामानि निरुक्त उल्लिखितानि। ते सन्तिआग्रायणः (1.9; 6.13; 20.8), **औपमन्यवः** (1.1; 2.2, 6, 11; 3.8, 11, 18, 19; 5.7; 6.30; 10.8), **औदुम्बरायणः** (1.1), **और्णवाभः** (2.26; 6.13; 7.15; 12.2), **कात्थक्यः** (8.5, 6, 10, 17; 9.41, 42), **क्रौष्टुकिः** (8.2), **गार्ग्यः** (1.3, 12; 3.13), **गालवः** (4.3), **चर्मशिरा** (3.15), **तैटिकी** (4.3; 5.27), **शतबलाक्षमौद्गल्यः** (11.6), **शाकटायनः** (1.3, 12), **शाकपूणिः** (3.11, 12, 19; 4.3, 15; 5.13, 28; 7.14; 8.2, 5, 6, 10, 14, 18, 19; 12.19, 40; 13.10), **स्थौलाष्ठीविः** (7.14); 10.1), वार्ष्यायणिः (1.2), परुच्छेपः, पारस्करो भारद्वाज इति। एतैर्नामभिरेका

---

1. नि०, 1.12.2.3 (वैयाकरणाः); 1.12; 2.8, 14; 319; 4.24; 5.11; 6.1, 3,11; 7.4, 5; 8.13; 9.4; 11.19; 29, 31; 12.10, 41 (नैरुक्ताः); 2.16; 12.10, 10 (ऐतिहासिकाः); 3.2; 10.26; 11.4; 12.37, 38; 13.11 (अधिदैवताः); 2.8 (परिव्राजकाः); 5.11.7.4, 23; 11.29, 31; 13.9 (याज्ञिकाः); 6.9; 7.12 (नैदानाः); 7.7; 11.19, 34; 12.41 (आख्यानसमयः)।
2. नि०, 1.18 : स्थाणुरयं भारहारः किलाभूदधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम्। योऽर्थज्ञ इत्सकलं भद्रमश्नुते नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा॥

दीर्घकालिकी परम्परा च संसूचिता।

यास्कादनन्तरं देशे विशेषेणोत्तरभारते धार्मिकोत्पातः समभूत्। जैन-बौद्धधर्मयोर्विस्तारेण बैदिकधर्मः तत् परम्परा च कुठाराघातेन छिन्नप्राया जाता। परिणामतः विनष्टे राज्याश्रये वेदाध्ययनमपि प्रबाधितम्। तदनन्तरं प्रायः त्रिशताधिकमेकसहस्रवर्षाणि यावत् वेदव्याभूमिः फलवती नाभूत्। ई० षष्ठशतके प्रायः स्कन्दस्वाम्युद्गीथौ नारायणश्च ऋग्वेदभाष्यकाररूपेण परिकीर्तिताः।[1] भाष्यकारेष्वेतेषु स्कन्दस्वामिक्तंमृग्वेदभाष्यं केवलं प्रथममण्डलस्य प्रथमाध्यायपर्यन्तं समुपलभ्यते; उद्गीथस्य भाष्यं ऋग्वेदस्य दशममण्डल्य पञ्चमसूक्तादारभ्य चतुर्त्रिंशत्सूक्तपर्यन्तं भ्रष्टरूपेणोपलभ्यते परं नारायणस्य कोऽपि ग्रन्थः नोपलभ्यते। एतदनन्तरं पुनः पञ्चशतवर्षाणि यावत् व्याख्यापरम्परााया: काऽपि सूचना न प्राप्यते। ई० एकादश शताब्द्याः समीपे माधवभट्टवेङ्कटमाधवयोर्व्याख्याग्रन्थौ संक्षिप्तरूपेणोपलभ्येते। एवं वेदव्याख्यापरम्पराया आकलनेनेदं प्रतीयते यत् वेदव्याख्याने प्रयत्नः सततं विधीयते स्म येनास्या आधारभूमिः दृढतरा जाता। ई० चतुर्दशशताब्द्यां वेदब्याख्यानक्षेत्रे आचार्य सायणस्याविर्भावो जातः। वैदिकाध्ययनाध्यापनस्य सीमाविस्तारे तस्याविस्मरणीयं महत् योगदानमस्ति।

ई० सप्तमशताब्दादेव भारतवर्षस्योत्तरभागे बहिराक्रमणेभ्यो राजनैतिकधार्मिक-सांस्कृतिक-पतनोत्पनत्वाद् दक्षिणे भारते वेदाध्ययनं परिसीमितम्। तत्र कृष्णयजुर्वेदीयायाः तैत्तिरीयसंहिताया अध्ययनाध्यापनञ्च प्रामुख्येन भवति स्म। तत्र वास्तब्यादाचार्यसायणोऽपि तैत्तिरीयसंहिताभाष्येणैव स्वभाष्यकारजीवनमारब्धवान्, परं तस्य वैदुष्यप्रौढता ऋर्वेदभाष्य एव परिलक्ष्यते।

आचार्य सायणात् पूर्ववर्तिनां भाष्यकाराणां भाष्यपरम्परा मन्त्राणां व्याख्याने शब्दान्वयशैलीं नानुश्रित्यैव भाष्ये प्रवृत्ता दृश्यते। स्कन्दस्वामी उद्गीथमाधववेङ्कटमाधव-

---

1. उपाध्याय बलदेवकृते 'आचार्य सायण और माधव' इत्यस्मिन् ग्रन्थे नवमपरिच्छेदे, 111 पृष्ठे उद्धृतो वेङ्कटमाधवस्य श्लोकः—

स्कन्दस्वामीनारायण उद्गीथ इति ते क्रमात्।
चक्रुः सहैकमृग्भाष्यं पदवाक्यार्थगोचरम्॥

प्रभृतिभिस्सर्वैःभाष्यकारैः मन्त्राणां शब्दाऽनुक्रमा व्याख्या कृता। मन्त्रेषु शब्दानामनुक्रमेणैव तेषां संक्षिप्तार्थः प्रदत्तः। व्याकरणस्वरप्रक्रियादिदृशा शब्दानां विवेचनं स्वल्पमेवास्ति। वेङ्कटमाधवं विहाय सर्वेषामन्येषां व्याख्या ऋग्वेदस्याल्पांशो पर्युपलभ्यते। अतो ऋग्वेदस्य समग्रस्यार्थज्ञानाय न किञ्चित् साधनमासीत्। वेङ्कटमाधवेनातिसंक्षेपेण प्रणीतायां ऋगर्थदीपिकायाऋग्वेदस्य कतिपयानां क्लिष्ट शब्दानां पर्याय एव प्रदत्तः। ग्रन्थोऽयं न प्रस्तौति मन्त्राणां व्याख्यानम्। 'वर्जयन् शब्दविस्तारं शब्दैः कतिपयैरितीत्युक्त्वाऽसौ स्वयमेव व्याख्याविस्तारमनङ्गीकृत्य कतिपयशब्दानां पर्यायेणैव शब्दार्थप्रकाशनं करोति। परन्तु सायणाचार्येण वेदभाष्यक्षेत्रेऽभिनवमेकं मार्गमुररीकृत्य परम्परायाः परिवर्द्धने परिवर्तने च स्वकीयं महत्त्वपूर्णं योगदानं कृतम्। ऋग्वेदस्य प्रथममण्डलय सशब्दान्वये स्वीये भाष्ये तेन प्रथमवारमापतितस्य प्रत्येकशब्दस्य पूर्णनिष्पत्तिपूर्वकं व्याख्या प्रदत्ता। अथ च शब्दस्य प्रकृतिप्रत्ययरूप-स्वरादिपुरस्सरं सविस्तरं विवेचनमपि कृतम्। स्वकीयं भाष्यं प्रामाणिकं कर्त्तुं तेन वेद-वेदाङ्गेतिहासपुराणस्मृत्यादिग्रन्थेभ्यः प्रमाणस्वरूपाण्यावश्यकवचनान्यप्यवगाह्यात्रोदाहृतम्।

मन्त्राणां व्याख्याप्रसङ्गे शब्दनिष्पत्तौ सायणेन निरुक्तस्य निरुक्तकारस्याभिमतस्य चोपयोगः पूर्णरूपेण कृतः। यद्यपि निरुक्ते प्रदत्ताः ऋग्वेदस्य शब्दानां निष्पत्तय आचार्यसायणेन यथावत् गृहीताः परमितोप्यधिकं पाणिनिव्याकरणदृशा पदानां प्रकृति-प्रत्ययादीनां सूत्रनिर्देशपूर्वकेण स्पष्टीकरणेन व्याख्याक्षेत्रे तेन यद् योगदानं कृतं तदपूर्वमेव। अपि च, याज्ञिकपरम्परायाः पूर्णज्ञानत्वात्तस्या निखिलसाधनानामुपयोगोऽपि भाष्ये तेन कृतः। यज्ञसंस्थायां प्रयुज्यमानानां मन्त्राणाञ्चार्थोऽपि तदनुरूपं प्रदत्तः। मीमांसादृशा तस्य भाष्यं पूर्णतया तत्परम्परामनुसरति। अनेन कदाचित् सम्यगर्थज्ञाने काठिन्यमनुभूयते, यतोहि यत्र यज्ञपरकोऽर्थोऽनभीष्टः प्रतीयते तत्रापि यज्ञपरकव्याख्या बलादारोपिता दृश्यते। अस्मिन् विषये यत्र समानसन्दर्भाणां याज्ञिकव्याख्या न प्रदत्ता तत्र भाष्ये विरोध उपजायते। ऋग्वेदस्य प्रथममण्डल एवानेकानि स्थलानि सन्ति येषां सविस्तरं याज्ञिकव्याख्या कृतोपलभ्यते, परं ते सन्दर्भा यदाऽन्येषु मण्डलेष्वावर्तिताः तदा तत्रार्थवैभिन्त्र्यं दृश्यते।[1]

---

1. द्रष्टव्या-स्कन्दस्वामिकृता ऋग्भाष्यभूमिका, पृ० 7.

ऋग्वेदस्य प्रथममण्डले सायणाचार्यस्य भाष्यपद्धत्या वैविध्यं तस्या विशदरूपञ्च द्रष्टु शक्यते, परं द्वितीये मण्डलेऽन्येषु च मण्डलेषु तस्या एतादृशं रूपं नोपलभ्यते। सम्भवतः पुनरावृत्तिद्विरुक्तिकारणाद् वा विस्तारभयमेवात्र कारणम्, यतोहि प्रथमे मण्डले (दशमे मण्डले च) सर्वाधिकसूक्तानि (191) सन्ति येष्वापतिताः शब्दा अग्रिमेषु मण्डलेषु कस्मिंश्चिद्रूपे दृग्गोचरीभवन्ति। अथवात्र विवेचितं विषयमनुश्रित्याग्रिमेषु मण्डलेषु प्रतिपादितानां विषयाणां व्याख्या कर्तुं शक्यते। अथवा ग्रन्थस्य प्रारम्भिकभागत्वादस्य विशदव्याख्या कृतेति स्वीकर्तुं शक्यते। अपि च तेन स्वीये भाष्ये प्रातिशाख्य पाणिनिसूत्र-कल्पसूत्र-स्मृति-पुराणादयो ग्रन्थाः स्कन्दस्वामी-माधवप्रभृतीनां प्राचीनभाष्यकाराणामर्थोऽपि यथावकाशं प्रमाणस्वरूपेणोल्लिखिता येषामध्ययनेन ज्ञातव्या विषयाः सारल्येन बोधगम्या भवन्ति। द्वितीयमण्डलस्य भाष्यमतिसंक्षेपेण कृतं वर्तते। अत्र व्याकरणादिदृष्ट्या शब्दानां विशदविवेचना न जाता। व्याख्याया अयं क्रमः तृतीयमण्डलस्य षष्ठसूक्तपर्यन्तं दरीदृश्यते, परं मध्ये-मध्ये कानिचित् सूक्तानीतरापेक्षया विशदं विवेचितानि। तृतीयमण्डलस्य सप्तमसूक्तादरभ्य चतुर्थमण्डलपर्यन्तं भाष्यपद्धतिः पुनर्विस्तृता विशदा च जाता। परन्तु पञ्चममण्डले पुनर्व्याख्या संक्षिप्तं गता तथापि प्रथमवारमापतितस्य कस्यापि शब्दस्य सम्यक् विवेचनं कृतं वर्तते अनेन प्रतीयते यत् एकैकस्य शब्दस्यापि व्याख्याविषये आचार्यसमायणः एतावान् सतर्कोऽस्ति यत् कोऽपि शब्दः साङ्गोपाङ्गमव्याख्यातो नावशिष्येत्। सूक्तानां व्याख्यारम्भ एव तेषां विनियोगम् ऋषिदेवतेत्यादिज्ञातव्यविषयाणां वर्णनमपि तेन सर्वत्र प्रमाणिकग्रन्थानामुद्धरणपूर्वकं कृतम्। सूक्तविषयकोपलभ्यमानामाख्यायिकामपि सप्रमाणं समुपस्थापयितुं सम्यक् प्रयत्नों विधेयः। अतोऽस्य वेदभाष्यं गौरवास्पदमिति।

स्वकीये वेदभाष्ये आचार्यसायणेन धर्मशास्त्र-देवशास्त्र-पुराणेतिहासादीनां ग्रन्थानां यथावसरमुपयोगः कृतः ऋग्वेदव्याख्यानेऽन्यसंहिता-ब्राह्मणादिग्रन्थेभ्यस्तेनोद्धृतान्युद्धरणानि तस्य निस्सीमज्ञानस्य परिचायकाः सन्ति। वेदभाष्यस्योपोद्धाते च मीमांसाविषयस्य निवेशनमपि तेन बोधगम्यभाषया सुष्ठु कृतम्। उपोद्घातेषु वेदविषयकानामखिलसिद्धान्तानां प्रतिपादनं रहस्योद्घाटनञ्च शोभनं कृतं तस्मादिमा भूमिका वैदिकसिद्धान्तानां कोश इव प्रतिभान्ति। अस्यवामीय (1.164)-नासदीय (10.129)-पुरुषा-(10.90) दीनां दार्शनिक

सूक्तानां दार्शनिकरहस्योद्घाटनपरकाणि व्याख्यानानि तस्य दर्शनविषयकं विशिष्टज्ञानमपि संसूचयन्ति। यद्यपि सायणाचार्यस्य ऋग्भाष्ये समयानुसारं कर्मकाण्डस्य प्राधान्यत्वात् याज्ञिकपद्धतेः प्रामुख्यं वर्तते तथापि समग्रस्य ऋग्वेदभाष्यस्याध्ययनेन स्फुटं प्रतिभाति यत् स्वकीयेन भाष्येण दर्शनशास्त्रस्य विकासेऽपि तस्य महत्त्वपूर्ण योगदानमस्ति। परमाधुनिके युगेऽस्मिन्भाष्ये किञ्चित् परिवर्तनीयमस्तीत्यस्यावश्यकताऽनुभूयते। परमत्रेदमपि ध्यातव्यं यत् परम्परां विहाय न विद्यतेऽन्यः कोऽपि मार्गः। अतः परम्परायाः सर्वथा परित्यागमपि न कर्तुं शक्यते। यद्यपि कस्यापि मानवस्य रचना सर्वथा निर्दुष्टेति कल्पनातीतं वर्तते तथापि सम्पूर्ण-ऋग्वेदव्याख्याया ऊहापोहेनालोडनेन चा सिद्धान्ततो वयं स्वीकर्तुं प्रतिबद्धा यत् "सम्प्रदायस्य परम्परायाश्च यथार्थज्ञानत्वादेवाचार्यसायणस्य वेदभाष्यं वस्तुतो वेदार्थस्य कुञ्चिकास्ति। अथ च वेदस्य दुर्गमे दुर्गे प्रवेशनार्थमिदं विशालसिंहद्वारमस्तीति" सर्वमान्योदात्तभावनाऽऽचार्य-बलदेवोपाध्यायस्य।[1]

आचार्यसायणस्य ऋग्भाष्यविश्लेषणेन स्पष्टतः पद्धतित्रयस्य प्रकाशनं भवति। प्रथमतो नैरुक्तसम्प्रदायस्यानुसरणम्, द्वितीयतः मीमांसासूत्राणां साहाय्येन याज्ञिकपरम्परायाः परिपुष्टिः, तृतीतश्च वेदान्तदर्शनस्योपयोग इति परम्परात्रयं दृक्पथमायाति। अनेन प्रकारेण सायणः एकत आचार्ययास्कमनुसृत्य मन्त्राणां यथावदर्थविस्तरेण ऋग्वेदस्य व्याख्यानं कर्तुमैच्छत्, परमपरतोऽसौ मूलरूपेण विद्वान् सन्नपि याज्ञिकपरम्परयाभिभूतोऽस्ति। केवल ऋग्वेदस्य सविस्तरं व्याख्यानमङ्गीकृतं स्याच्चेत्तर्हि तस्य भाष्यस्य स्वरूपमन्यं भवति। ऋग्भाष्यस्य यादृशं रूपं प्रथमे मण्डले वर्तते तादृशं सर्वत्र भवेच्चेत्तर्हि अद्य ऋग्वेदव्याख्यानं दुर्विगाह्यं न भवेत्। अपि च सनिरुक्तं पाणिनिव्याकरणं याया दृष्ट्योपार्जितं, तस्य च यत् रूपं प्रथम मण्डले दृश्यते, समग्र ऋग्वेदेऽपि तस्य सातत्यमपेक्षितं, परं सर्वत्र नास्ति। द्वितीयतृतीयमण्डलपर्यन्तमपि पद्धतेरस्या अनुपालनं भवेच्छेत्तर्हि अद्यानुसन्धानक्षेत्रे तस्य महत् योगदानं भवति।

याज्ञिकव्याख्यानपरम्परायामाचार्यसायणेन श्रौतसूत्रदृशा विनियोगो निर्दिष्टोऽथ च

---

1. द्रष्टव्य उपाध्यायबलदेवकृतस्य' आचार्यसायण और माधव' इत्यस्य ग्रथस्य दशम-परिच्छेदः, पृ० 131.

तदनुकूलं मन्त्राणां व्याख्याऽऽपि कृता, परं कुत्रचित् सा व्याख्या युक्तियुक्ता न प्रतीयते, यथा– ''वृषा त्वा वृषणं वर्धतु द्यौः''[1] इत्यस्मिन् मन्त्रे 'द्यौ' इत्यस्य पदस्यार्थः सामान्यत 'आकाशः' इति न स्वीकृत्य 'द्योतयित्री स्तुतिः'[2] इत्यर्थः तेन कृतो यो यज्ञीयस्तुतिभिःसम्बद्धः। एवमेव ऋग्वेद एकत्र (2.2.3) 'बुध्ने' इत्यस्य शब्दस्य प्रयोगो वर्तते[3], यस्यार्थ आचार्य यास्केन 'अन्तरिक्षम्' कृतः।[4] माधवप्रभृतिभिर्व्याख्याकारैरप्यत्राचार्ययास्कस्याभिमतमनुसृतं[5] परं सायणेनास्यार्थ याज्ञिक परम्परया 'वेद्याम्' इति स्वीकृतः[6] किन्तु ऋग्वेद एवान्यत्र 'महो बुध्ने रजसः'[7] इत्यत्र 'बुध्ने' इत्यस्य पदस्यार्थोऽन्तरिक्षम्' कृतः।[8] एवमेव ऋग्वेदे बहूनि स्थलानि सन्ति यत्रार्थविरोधो दृश्यते। सम्भवतो यज्ञपरकव्याख्यानं प्रति तस्य दृढानुराग एवात्र कारणं प्रतीयते।

एवमेकस्य शब्दस्य कृता अनेकार्था अपि विचारणीयाः सन्ति। आचार्यसायणेनैकस्य पदस्य विभिन्नेषु सन्दर्बेष्वनेकार्थाः कृताः तस्मात् कदाचित् सभ्यगर्थस्य प्रतीतिर्नभवति। उदाहरणार्थ ऋग्वेदस्य 'शिप्र' शब्दोऽत्रानुसन्धेयः। आचार्ययास्केनास्यार्थो 'हन् नासिके वेति' कृतः।[9] स्कन्दस्वामिनास्यान्योऽर्थः 'शिरस्त्राणमित्यपि' स्वीकृतो[10] यस्यानुकरणं माधव-वेङ्कटमाधव-सायणप्रभृतिभिःसर्वैः परम्परानुगामिभिर्व्याख्याकारैः कृतम्। आचार्यसायणेनापि प्रायः सर्वत्रास्य पदस्यायमेवार्थः प्रदत्तः, परं कुत्रचिदस्य शब्दस्य विषयेऽप्यर्थविसङ्गतिः दृग्गोचरी भवति। ऋग्वेदस्य 'वनोति शिप्राभ्यां शिप्रिणीयान्' (10.105.5)'' इत्यस्य

---

1. ऋ०, 5.36.5 : वृषा त्वा वृषणं वर्धतु द्यौर्वृषा वृषभ्यां वहसे हरिभ्याम्।
2. तत्रैव द्रष्टव्यं सायणभाष्यम्-द्यौः द्योतयित्री स्तुतिः। द्योततेर्दीव्यतेर्वा स्तुत्यर्थस्येदं रूपम्।
3. तत्रैव, 2.2.3 : तं देव बुध्ने राजसः सुदंससम्.........।
4. नि०, 10.44 : बुध्नमन्तरिक्षम्, बद्धा अस्मिन् धृता आप इति वा.....बद्धा अस्मिन् धृता प्राणा इति।
5. ऋ० 2.2.3 इत्यत्र द्रष्टव्यं: माधवभाष्यम्।
6. तत्रैव द्रष्टव्यं सायणभाष्यम्—राजसः रञ्जनात्मकस्य लोकस्य बुध्ने मूले। पृथिव्यां वेद्यामित्यर्थः।
7. तत्रैव, 4.1.11 :.........महो बुध्ने रजसो अस्य योनौ........।
8. तत्रैव द्रष्टव्यम् सायणभाष्यम्-महः अस्य रजसः अन्तरिक्षस्य बुध्नेमूले पृथिव्यां तत्रापि योनौ।
9. नि०, 6.17 : शिप्रे हनू नासिके वा।
10. द्रष्टव्यं तत्रैव स्कन्दस्वामिभाष्यम्।

मन्त्रांशस्य सामान्योऽर्थः–'शिप्रेण युक्त इन्द्रः शिप्राभ्या हन्ति ददातीति वा' भवति। अत्र 'वनोति' क्रियापदस्यार्थद्वयं सम्भवति। 'वन षण संभक्तौ (मा० 1.306) इत्येतस्मात् धातोर्निष्पन्ने सत्यस्यार्थो 'दानं सम्भाजनं वा' भविष्यति। अथवा 'वनुनिहिंसाकर्मा' इत्येतस्मात् 'हिंसनं करोति' इत्यर्थो भविष्यति। परमुभाभ्यामर्थाभ्यां सह हनुनासिका-शिरस्त्रणोष्णीषेत्यादीनामर्थानां वाचकस्य शिप्रशब्दस्य सङ्गतिर्न भवति। तदा तुलनात्मकव्याख्यापद्धतिमाश्रित्य समानसन्दर्भानन्विष्य तदनुसारमभिनवार्थोऽनुसन्धातव्यः। समानसन्दर्भेषु मन्त्रेषु 'शिप्र' इव 'शृंङ्गम्' इति शब्दस्य व्यवहारो दृस्यते। उभयोर्लाक्षणिकः प्रयोगो 'रश्मिभिस्सह दृश्यते अत एकार्थवाचकौ प्रतीयेते। अस्मिन् विषये सविस्तरं विवेचनं डॉ० सिद्धनाथ शुक्लमहोदयस्य "A fresh interpretation of the Regvedic Shipra' इत्यस्मिन् शोधपत्रे द्रष्टव्यम्।[1] पाश्चात्यैर्व्याख्याकारैरप्यस्मिन् विषयेऽनेकशो विवृतम्। एवमेवानेके सन्दर्भाः सन्ति येषां व्याख्याभिनवदृशोपेक्षितव्या।

एवमेव वैदिकशब्दैस्सह मन्त्रांशोऽपि समीक्षितव्यो यत्रार्थविसङ्गतिः परिलक्ष्यते। आचार्यसायणेन कुत्रचित् मन्त्रस्यैकभागस्य सम्पूर्णमन्त्रस्य वा वैकल्पिकोऽर्थोऽपि प्रदत्तः। अत्र कोऽर्थः स्वीकरणीय उपयुक्तो वेत्यस्मिन्विषये काठिन्यं भवति। उदाहरणार्थं ऋग्वेदस्य (2.4.6) मन्त्रस्य भाष्यं द्रष्टव्यं यत्र मन्त्रस्य प्रथमपादस्य द्वौ वैकल्पिकावर्थौ कृतौ।[2] एवमेवाऽन्ये बहवः सन्दर्भा विचारणीयाः सन्ति ऋग्वेदे।

ऋग्भाष्ये आचार्यसायणेन कृता कतिपयानां शब्दानां निष्पत्तिरपि सम्यक् समीक्षणीया वर्तते। कतिपयानां शब्दानां निष्पत्तावपि सायणो दृढनिश्चयी न दृश्यते। अस्मिन् प्रसङ्गे 'मन्द्र' शब्दस्य, व्युत्पत्तिर्द्रष्टव्या। तेनास्य पदस्य स्वकीये भाष्ये मुख्यतोऽर्थद्वयं कृतम्–एको मादयिता, मदनीयो वापरोऽर्थः 'स्तुत्यं प्रशंसनीयञ्चेति'। एतेषामर्थविस्तारो विभिन्नेषु सन्दर्भेषु बहुविधो द्रष्टुं शक्यते। उदाहरणार्थमाचार्यसायणेन कृता अन्येऽर्थाः–आह्लादकारी,

---

1. द्रष्टव्य–Journal of the Oriental Institute, Baroda No. 1-2, 1973, pp 12-18.
2. ऋ० 2.4.6, सायणभाष्यम्–यः अग्निः वना वनानि वृक्षसमूहान् ततृषाणो न तृषित इव। त्वरमाण इत्यर्थः। आ भाति आभासयति। दहतीत्यर्थः। यद्वा वना तने आभाति।

मदनशील:, मोदमान:, हृष्ट:, स्तुत्य इत्यादय: सन्ति[1] परं तेन प्रायश 'आनन्दप्रद' आनन्दितो वार्थ: स्वीकृत:। अनेन प्रतीयते यदाचार्ययास्केन 'मन्द्रजिह्वम्' इत्यस्य पदस्य व्याख्यायां 'मन्द्र' पदस्य कृतं 'मोदमानमर्थं'[2] मनसि निधाय तेन 'मन्द्र' शब्दो बहुविधं विवेचित:। परन्त्वस्य पदस्य 'स्तुत्य' इत्यर्थ: कथं कृत इति सन्देहास्पदम्। सम्भवतो 'मन्द' धातुं स्तुत्यर्थं मत्वास्य पदस्य व्याख्या तेन कृता सयात्। कतिपयेषु स्थलेषु शब्दस्यास्य निष्पत्ति: तेन 'मद्' (मदिस्तुतिमोदमदस्वप्नकान्तिगतिषु, मा० 1.13) इत्येतस्मात् धातोरुणादिरक्प्रत्ययसंयोगेन[3] नुमागमपूर्वकेण कृता।[4] परमत्र ध्यातव्यमस्ति यत् यथा 'श्चन्द्' अथवा 'चन्द्' इत्येतस्मात् धातो: चन्द्रशब्दस्य निष्पत्तिर्भवति तथैव 'मन्द्' धातोर्मन्दशब्दस्य व्युत्पत्तिर्भवितुं शक्यते। अत: केवलमर्थदृष्ट्या यदि सायणस्य चिन्तनं स्यात्तर्हि निघण्टुकारेण प्रदत्ता 'मन्द्' धातो:– द्योतनं, शोभनं, प्रकाशमानमित्यादयोऽर्था[5] अपि ध्यातव्या:। एभिरर्थै: सह मन्द्र शब्दस्य सम्बन्ध: स्थाप्यते चेत्तर्हि सर्वेषु सन्दर्भेषूपयुक्तार्थ:, यथा–आकर्षक:, सुन्दरं, प्रकाशपूर्ण: इति भवितुमशक्यत। एवमेवानेके सन्दर्भा आकलयितव्या: समीक्षितव्याश्च सन्ति।

एतद्व्यतिरिक्तं समग्रस्य ऋग्भाष्यस्य कृतित्वविषयेऽपि सन्देहो वर्तते। सम्पूर्णं भाष्यमेकस्य कृतिर्विशिष्टसमूहस्य वेति विचारणीयम्। पाश्चात्यविद्वद्भिर्मैक्सम्यूलर-प्रभृतिभिरेकत्र ऋग्वेदभाष्ये (1.164.31) प्रयुक्तम् 'अस्माद्ब्राह्मणमि'[6] त्यंशमुद्धृत्य तर्कितं यदस्मत् पदमत्र ऐतरेयब्राह्मणाय व्यवहृतम्। किन्त्वाचार्यसायण: तैत्तिरीयशाखीय आसीत्,

---

1. तत्रैव, 1.122.11 : मादयितार:; 4.6.2 : मदनीय: मादयिता वा; 4.9.3 : मदनीय: स्तुत्य:; तदेव, 7.7.2 : मन्द्र: मदयिता स्तुत्यो वा; 4.26.6; 1.142. 12 : मदनशील०; 1.36.5 : हर्षहेतु:; 1.100.16 : आह्लादकारी; 8.74.7 : मोदमान:; 1.26.7 : मन्द्र: सृष्ट:; 8.60.3 : मन्द्र: मोद-नीय:; 1.166.11 : मादना :, इत्यादय:।
2. नि०, 6.23 : मोदमान जिह्वम् इति वा।
3. उणादि०, 2.13 : स्फायितञ्चिव.............शुभिभ्यो रक्।
4. ऋ०, 5.11.3, द्रष्टव्यं सायणभाष्यम्-मदिस्तुतिमोदमदस्वप्नकान्तिगतिषु० अत्र स्तुत्यर्थादस्मात् 'स्फायितञ्चि०' इत्यादिना' रक्' अन्तोदात्त:।
5. निघण्टु, 1.6।
6. ऋ० 1.164.31, द्रष्टव्यं सायणभाष्यम्—'इत्याद्यस्मद्ब्राह्मणम्'........।

अतोऽसौ कथमैतरेयब्राह्मणमस्मद् ब्राह्मणमिति वक्तुमपारयत्। तस्मादत्र केनाप्यन्येन भाष्यं कृतमिति। परमेकेनांशेन तथ्यमिदं न प्रमाणितं भवति। परं समग्रदृष्ट्याखिल ऋग्भाष्यावलोकनेन प्रतीयते यत् भाषाशैली-गभीराध्ययनभावप्राकट्यादिदृशा मण्डलानां भाष्ये भेदो दरीदृश्यते। उदाहरणार्थं तृतीयमण्डलस्य प्रथम सूक्तादारभ्य षष्ठसूक्त-पर्यन्तंसक्षिप्तभाष्येण सह सप्तमसूक्तस्य व्याख्यायाः तुलनात्मकेनाध्ययनेन स्फुटमुभभाष्ये वैभिनन्त्यं परिलक्ष्यते। सप्तमसूक्तस्य भाष्यस्य भाषा-शैलीप्रस्तुतिप्रकारादयः प्रथममण्डलस्य प्रारम्भिकभाष्यवत्. प्रतीयन्ते। एवं विशिष्टपदानामर्थोऽपि चिन्त्यः। तेनैव सायणाचार्येण तेषां शब्दानां प्रथममण्डले योऽर्थः प्रदत्तः तेषामेव पदानां समानसन्दर्भे पुनरन्यस्मिन् मण्डले भिन्नोऽर्थः कथं करिष्यतीति विचारणीयम्। अपि च विविधेषु राजकीयकार्येषु संयुक्तो विशालसाम्राज्यस्य प्रबन्धक एकोऽमात्यः कस्याप्यन्यजनस्य साहाय्यं विना एकाकी कथं विपुलकायं वेदभाष्यं कर्तुं शक्नोति? इत्यादिभिः प्रश्नैः शङ्कोत्पद्यते यत् सम्पूर्ण भाष्यरचनायामवश्यमेव केचन सहायकाः स्युः। अस्मिन्विषये आचार्यो बलदेवोपाध्यायः 1383 ख्रीष्टाब्द उत्कीर्णमेकं शिलालेखं[1] प्रमाणरूपेण स्वीकृत्य पण्डितत्रयं सायणस्य सहायकममन्यत। तनुसारं शिलालेखेऽस्मिन् वैदिकमार्गप्रतिष्ठापकेण महाराजेन श्री हरिहरेण ब्रह्मारण्य-श्रीपादस्वामिनः सम्मुखे चतुर्वेदभाष्यप्रवर्तका नारायणवाजपेययाजी-नरहरिसोमयाजीपण्ढरिदीक्षित नामानः त्रयो ब्राह्मणाःसम्मानिता इति। आचार्यबलदेवो-पाध्यायस्याभिमते सम्भवत एते त्रयो ब्राह्मणा वेदभाष्यप्रणयने आचार्यसायणस्य सहायका आसन् इति शिलालेखस्य 'चतुर्वेदभाष्यप्रवर्तक' इत्यनेन शब्देन संसूचितम्। विद्यारण्यस्वामिनः समक्षे तेभ्योऽग्रहारप्रदानमप्यस्मिन् प्रसङ्गेऽतिमहत्त्वपूर्णं यतो हि माधव एव विद्यारण्यस्वामी आसीत् तस्य च प्रोत्साहनेन वेदभाष्यं प्रणीतम्; अतः तस्य सम्मुखे ब्राह्मणानामेतेषां सम्मानः संसूचयति यत् त्रयाणामेतेषां विदुषां साहाय्यमवश्यमेव वेदभाष्यरचनायां स्यात् इति।[2] परन्तु मन्त्रार्थव्याख्यानुशीलनेन वेदभाष्योपोद्घातानाञ्च

---

1. द्रष्टव्यः—Mysore Archaeological Report for 1908, Page No. 54.
2. द्रष्टव्य उपाध्याय-बलदेयकृतस्य 'आचार्य सायण और माधव' इत्यस्य ग्रन्थस्य, अष्टम परिच्छेदः (वेदभाष्यम्), पृ० 105-106.

मननेनेदं स्वीकर्तुं प्रतिबद्धा वयं यत् कतिपयेषु कल्पितेषु बाह्यविरोधेषु सत्स्वपि तस्योपर्येकस्यैव विदुषः कर्त्तुः कल्पनाप्रभावो दृश्यते। स च विद्वान् कर्त्ताचार्यसायणदन्यः कोऽपि नास्ति। अतो यद्भवतु तद्भवतु, परमिदं स्वीक्रियेत यदचार्यसायणस्य नाम्ना यत् भाष्यमिदानीमुपलभ्यते तत्सर्वं न केवलमस्माकं देशस्यापितु विश्वस्य वेदाध्येतर्णािममूल्यो निधि:यतो ह्येतेषां भाष्याणामभाषे वेदार्थे प्रवेशोऽपि कथमपि न सम्भवति।

अस्मिन् प्रसङ्गे पाश्चात्त्यविदुषां सम्मतेरुल्लेखनमप्यनुचितं न स्यात्। पाश्चात्त्यदेशेषु ऊनविंशशतकस्य पूर्वार्द्धे वेदाध्ययनारम्भकालेऽध्येतर्णािमग्रगण्यस्य रोठमहोदयस्याभिमतमासीत् यत् सायणावलम्बनं बिना तेभ्यः सुष्ठुतरा व्याख्या कर्तुं शक्यते। परं सायणाचार्येण प्रदत्तादर्थादीषदपि पृथगर्थो न कृतो रोठमहोदयेनेति बोहटलिङ्गरोठमहोदययोः 'संस्कृतव्योर्टेरबुख' नाम्नो विशालग्रन्थस्यावलोकनेन ज्ञायते। तुलनात्मकभाषाविज्ञानक्षेत्रे तैर्नूतनं किञ्चित् कृतं परं वेदार्थविषये तैर्योऽर्थः कृतः तत्सर्वं सायणभाष्ये निहितम्। अतः पाश्चात्त्यानुसन्धानकर्तृभिरपि सायणस्य योगदानमङ्गीकृतम्। ऋग्वेदस्य प्रथमेनानुवादकेनाङ्गलविदुषा बिल्सनमहोदयेन तस्य महत्त्वं ययोक्त्या रेखाङ्कितं तस्य रूपान्तरमत्र दीयते-''निश्चयेन सायणस्य वेदज्ञानमेतावदधिकमासीत् यावत्कोऽपि यूरोपीयविद्वानधिगन्तुमसमर्थः। स्वकीयेन ज्ञानसामर्थ्येन सहायकैर्वोऽसौ वेदस्य परम्परागतार्थज्ञः आसीत्।[1] आचार्यसायणस्य भाष्यस्याद्ययूरोपीयसम्पादकस्य मोक्षम्यूलरमहोदयस्य कथनमपि याथार्थ्यं ताञ्च प्रति कृतज्ञताभावं व्यनक्ति।[2] एतदनन्तरं प्रख्यातेन वैदिकविदुषा मैक्डॉनल-

---

1. Translation of Ṛgveda–Sayana undoubtedly had a knowledge of his text for beyond the pretensions of nay European Scholar, and must have been in possesion cither through his own learning or that of his assistants, of all the interpretations which have been perpetuated by traditional teaching from the early times§.
2. Preface to the edition of the Regveda, Vol, I. P. IX :
•If we can now walk without sayana, we ought to bear in mind that five and twenty years ago we could not have made even our first step, we could never at best have gained a firm footing without his (sayana) leading strings......lcat us not forget that we are standing on his shoulders§.

महोदयेनापि वेदव्याख्यानक्षेत्रे सायणस्य योगदानं 'प्रशंसितम्।[1] अनेन प्रतीयते यत् न केवलं भारतीयाः प्रत्युत विश्वस्य प्रायः सर्वे वैदिकविद्वांसोऽस्य योगदानस्य प्रशंसापूर्वकमृणं वहन्ति।

यद्यपि सायणाचार्यादनन्तरमिदानीं यावदनेकासु भाषासु ऋग्वेदोऽनूदितोऽनेके व्याख्यात्मका ग्रन्था अपि लिखिताः इदानीं लिख्यन्ते च, परमृग्वेदव्याख्याक्षेत्रे तस्य योगदानमक्षुण्णमस्तीति सर्वैर्मुक्तकण्ठेन स्वीकृतमित्यनेन विवेचनेन वक्तुं पारयामो वयम्। परमद्य तस्य व्याख्यानस्य समीक्षात्मकं तुलनात्मकञ्चाध्ययनमेव वेदव्याख्यान क्षेत्रे समुचितं मार्गमुपदेष्टुं शक्नोति, येन वेदार्थविषयकसमस्यायाः सम्यक्समाधानमपि कर्तुं शक्यते। एवं तस्य भाष्यस्य सम्यगुपायोऽपि भविष्यति।

❑

---

1. A History of Sanskrit Literature, P. 62 :

   •It must indeed ba admitted that from a large proportion of Sayana°s interpretations most material help can be derived, and that he has been of the greatest service in facilitating and accelerating the comprehension of the veda".

शिवराजपुर स्थित गिरिधर गोपाल की अष्टभुज पाषाण प्रतिमा : मूर्ति शास्त्रीय विवेचन

कृष्ण कुमार, फतेहपुर (उ० प्र०)

1. भूमिका

यद्यपि भक्त शिरोमणि मीरा बाई का कोई प्रामाणिक जीवनवृत्त उपलब्ध नहीं है, किन्तु सामान्यत: विद्वानों की यह धारणा है कि वे मेड़ता के शासक रतन सिंह की पुत्री थी और उनका जन्म कुडकी नामक ग्राम में 1503 ई० में हुआ था। उनका विवाह मेवाड़ के राणा साँगा के ज्येष्ठ पुत्र भोजराज से 1516 ई० में हुआ था। विवाह के कुछ ही समय पश्चात् 1523 ई० में भोजराज का स्वर्गवास होने के कारण उनके कनिष्ठ भ्राता रत्नसिंह और 1531 ई० में रत्नसिंह की मृत्यु के पश्चात उनके सौतेले भाई विक्रमादित्य मेवाड़ के शासक हुये।[1] बाल्यकाल से ही मीरा भगवान कृष्ण की अनन्य भक्त थी। गिरिधर गोपाल के प्रति वे न केवल पूर्ण रूपेण समर्पित थी वरन् उन्हें वे अपना वास्तविक पति भी मानती थी। भोजराज की मृत्यु के पश्चात् मीरा की एकान्तनिष्ठा गिरिधर गोपाल के प्रति निरन्तर बढ़ती गयी। उनका सम्पूर्ण समय सन्तों एवं भक्तों के स्वागत-सत्कार में व्यतीत होने लगा। राणा को मीरा का यह आचरण असह्य हो गया और प्रकारान्तर से वे मीरा का उत्पीड़न करने लगे। 1533 ई० के आसपास राणा के दुर्व्यहार से ऊब कर मीरा मेवाड़ छोड़ कर अपने पितृगृह मेड़ता चली गयी। जोधपुर के राव मालदेव ने मीरा के चाचा वीरमदेव से 1538 ई० में मेड़ता छीन लिया। नि:सन्देह उस समय मीरा के हृदय में वैराग्य भाव चरम सीमा पर रहा होगा और वे संसार विमुख होकर मेड़ता से वृन्दावन चली गयी। 1543 ई० के

---

1. धीरेन्द्र वर्मा (सम्पादक) हिन्दी साहित्य कोश, भाग 2 , वाराणसी, 1986, पृ० 448

आसपास वे वृंदावन से द्वारिका चली गयी और अन्त तक वहीं रणछोड़ जी मन्दिर मे रहीं। भारतेन्दु हरिश्चन्द्र के मतानुसार मीरा का शरीरत्याग 1563 ई० एवं 1567 ई० के मध्य हुआ था।[1] एक किंवदन्ति के अनुसार अन्त समय मीरा का पार्थिव शरीर चमत्कारिक ढंग से रणछोड़ जी की प्रतिमा मे विलीन हो गया। उक्त तथ्यों के आधार पर मीरा का जीवन काल लगभग 1503 ई० तथा 1563 ई० के मध्य निर्धारित करना सम्भव है। मीरा भगवान कृष्ण की सगुण उपासक थी। वे गिरिधर गोपाल की प्रतिमा की उपासना करती थी। उनके द्वारा पूजित गिरिधर गोपाल की प्रतिमा आज कहाँ है? एक अनुत्तरित प्रश्न है।

2. शिवराजपुर स्थित गिरिधर गोपाल की प्रतिमा

फतेहपुर जिला मुख्यालय (उत्तर प्रदेश) से लगभग 33 कि० मी० दूर उत्तर-पश्चिम दिशा में शिवराजपुर आज एक साधारण ग्राम है। किन्तु एक किंवदन्ति के अनुसार ब्रह्मपुराण में वर्णित आदि काशी (शिवपुरी) आज का शिवराजपुर ही है। गंगा व पाण्डु नदियों के संगम पर स्थित यह स्थान उत्तर मध्यकाल में एक प्रसिद्ध तीर्थ स्थल एवं महत्वपूर्ण व्यापार केन्द्र था। [2] वहाँ भव्य हिन्दू मन्दिरों का निर्माण अंग्रेजी शासन काल तक निरन्तर होता रहा सन् 1857 ई० के प्रथम स्वाधीनता संग्राम की अवधि मे नाना साहब धोन्धू पन्त पेशवा व तात्या तोपे ने यहाँ गुप्त रूप से प्रवास कर युद्ध का संचालन किया था। शिवराजपुर स्थित उनका आवास अब ध्वस्त हो गया है 28 अप्रैल, 1858 को ठाकुर जोधा सिंह अटैय्या और उनके 51 साथियों को अंग्रेजों द्वारा खजुराहो के निकट 'बावनी इमली' पर लटका कर फाँसी दी गयी थी। 16 मई, 1858 को उनके सेनापति महराज सिंह शिवराजपुर आये और 3 व 4 जून की मध्यरात्रि में क्रान्तिकारियों अस्थिपञ्जरों को पेड़ से उतार कर गंगा में प्रवाहित किया।[3] लगभग 100 वर्ष पूर्व गंगा ने अपना मार्ग परिवर्तन करना प्रारम्भ किया था जिसके फलस्वरूप आज गंगा शिवराजपुर से लगभग 4 कि० मी०

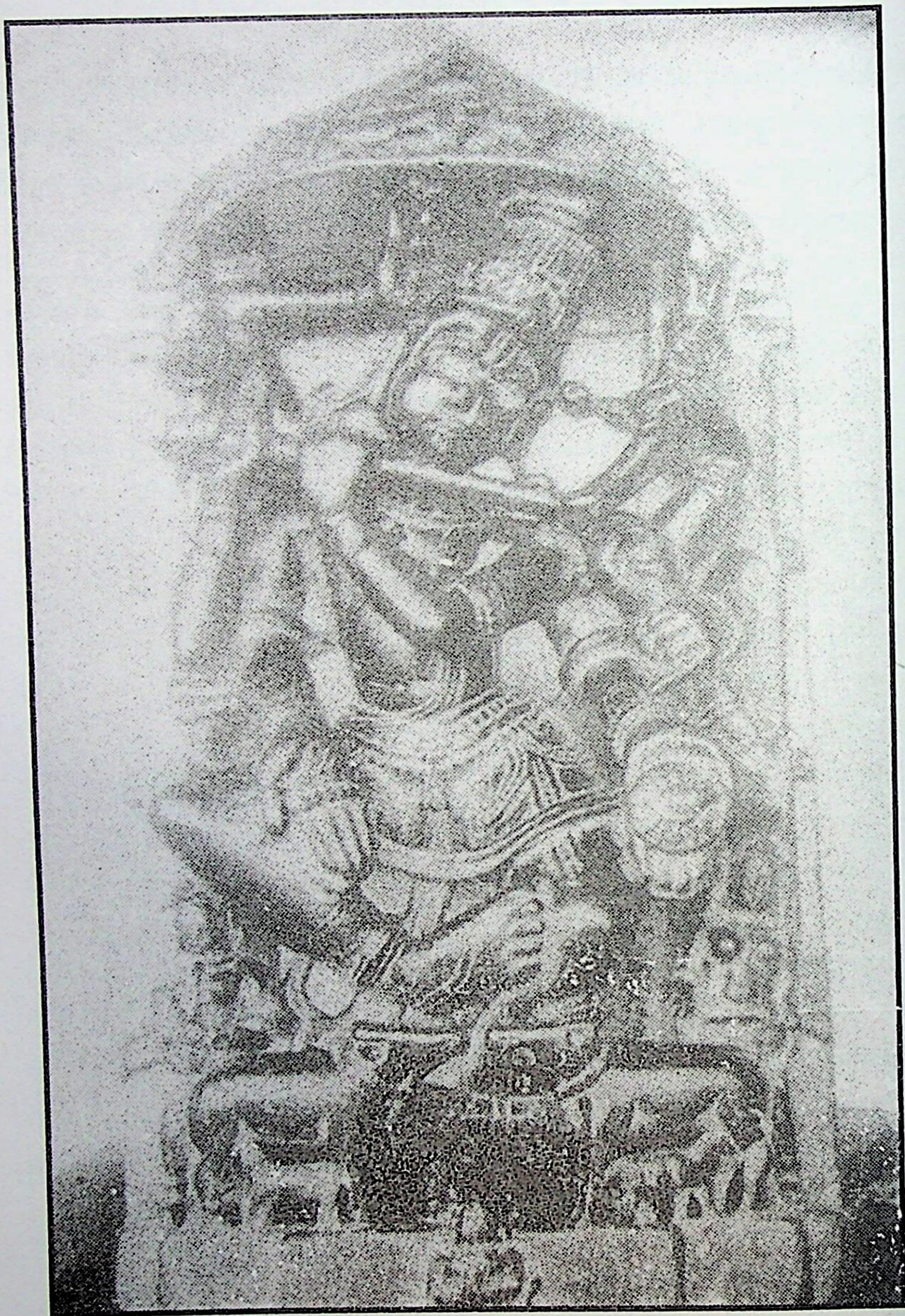
---

1. वही, पृ० 449
2. दैनिक जागरण (समाचार पत्र), कानपुर, 24 जुलाई 1996, पृ० 4
3. चन्द्रपाल सहिं, 'प्रथम स्वतंत्रता संग्राम मे फतेहपुर जनपद का योगदान', ओम प्रकाश अवस्थी आदि (सम्पादक) अनुवाक (श्री दुलारे सिंह 'पीर' स्मृति ग्रंथ) अमौली, फतेहपुर, 2040 विक्रमी, पृ० 36

उत्तर दिशा में खिसक गयी है। परिणामतः शिवराजपुर का धार्मिक महत्व वर्तमान में कुछ कम तो अवश्य हुआ है, किन्तु पूर्णतः समाप्त नहीं हुआ। प्रतिवर्ष भाद्रपद अमावस्या एवं कार्तिक पूर्णिमा को यहाँ तीन दिवसीय गंगा स्नान व पशु मेला लगता है, जिसमें हजारों हिन्दू श्रद्धालू भाग लेते हैं।

वर्ष 1984-87 की अवधि मे लेखक इलाहाबाद मण्डल में रजिस्ट्रीकरण अधिकारी पुरावशेष एवं बहुमूल्य कलाकृति के पद पर कार्यरत था। उक्त अवधि में उसे फतेहपुर जनपद के कतिपय ऐतिहासिक एवं पुरातात्विक स्थलों के निरीक्षण का अवसर मिला। 14 अगस्त, 1986 को शिवराजपुर स्थित गिरिधर गोपाल मन्दिर का निरीक्षण करते समय वहाँ के स्वर्गीय पुजारी श्री घनश्याम बिहारी दीक्षित तथा उनके सुपत्र श्री कुन्ज बिहारी दीक्षित ने लेखक को बताया कि मन्दिर मे स्थापित गिरिधर गोपाल की प्रतिमा[1] की उपासना स्वयं मीरा बाई द्वारा होती थी। मीरा के मेवाड़ त्याग के पश्चात् राणा ने उक्त मूर्ति को काशी (वाराणसी) में स्थापित कराने हेतु उसे अपने सेवकों के साथ गंगा मार्ग से भेजा था। मार्ग में सेवकों ने शिवराजपुर में रात्रि में विश्राम किया अगले दिन प्रस्थान के समय जब सेवकों ने उक्त मूर्ति को वहाँ से ले जाने हेतु उठाने का प्रयास किया, वह अपने स्थान से हिली नहीं। गिरिधर गोपाल की वहीं निवास करने की इच्छा समझ कर स्थानीय लोगों ने उनका मन्दिर निर्माण कराया। प्रश्नगत प्रतिमा की पूजा स्वयं मीरा द्वारा की जाती थी, इसके प्रमाण स्वरूप मन्दिर के पुजारी ने लेखक को बताया कि राणा द्वारा भेजे गये विष को मीरा द्वारा ग्रहण किये जाने पर गिरिधर गोपाल ने अपने भक्त की प्राण-रक्षा हेतु उक्त विष को चमत्कारिक ढंग से स्वयं आत्मसात कर लिया था। उसके परिणामस्वरूप उक्त विष प्रश्नगत प्रतिमा के बायें घुटने पर एक नीले दाग़ के रूप में आज भी विद्यमान है। पुजारी के कथनानुसार लगभग 90 वर्ष पूर्व वर्तमान मन्दिर का पुननिर्माण पाँचवी बार हुआ था। उन्ही के कथनानुसार उत्तर प्रदेश में जमींदारी उन्मूलन पूर्व श्री गिरिधर गोपाल की सेवा भोग हेतु आवश्यक धन मेवाड़ के राणा परिवार से मिलता था। उन्होंने यह भी बताया कि राणा द्वारा उनके पूर्वजों को प्रद्त्त मन्दिर सम्बन्धी दस्तावेज़ खो गये हैं। पुजारी का उक्त

1. पुरावशेष पंजीकरण संख्याः एफ० टी० पी०/यू० पी०/ 424



छाया चित्र-1

कथन कहाँ तक सत्य है? ज्ञान की वर्तमान स्थिति में कुछ भी निश्चयपूर्वक कहना असम्भव है, क्योंकि अपने कथन के समर्थन मे उन्होंने कोई ठोस प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया।

3. मूर्तिशास्त्रीय एवं कलात्मक विशेषता तथा तिथि

श्यामवर्ण प्रस्तर निर्मित गिरिधर गोपाल की गोलाकार अष्टभुज स्थानक प्रतिमा की ऊँचाई 61 से० मी०, चौड़ाई 30 से० मी० तथा मोटाई 12 से० मी० है। मूर्ति अधोवस्त्र, यज्ञोपवीत, मुद्रिका, कंकण, केयूर, हार, वैजयन्तीमाला, कौस्तुभमणि, मेखला, नूपुर, कुण्डल, किरीट मुकुट व तिलक से सुशोभित है। मुकुट के नीचे केश प्रदर्शित हैं। कुण्डल-भार से कर्ण-छिद्र लम्बे दर्शाये गये हैं। अक्षमाला युक्त नीचे का दाहिना हाथ कमल चिंह्नित है। दो मुखा हाथों में कृष्ण का मुख्य वाद्य वंशी हैं। शेष हाथों में घड़ी क्रम से पद्मनाल शंख, चक्र, अक्षमाला, गदा व गोवर्धन पर्वत स्थित है। चक्र एवं अक्षमाला युक्त दोनों निचले हाथ वरदमुद्रा में हैं। देवल नृत्य एवं वंशी वादन में लीन हैं। इनके दोनों पार्श्व में एक गोपिका स्थानक मुद्रा में अंकित हैं। बायी ओर एक गोपिका ढोलक वादन कर रही है। दायी ओर दूसरी गोपिका अपने दोनों हाथों में एक दण्ड धारण किये है। दैवता के पैर के निकट पादपीठ पर दो गायें अपने बछडो़ को दुग्धपान कराती दर्शायी गयी हैं। पञ्चरथ पादपीठ के सम्मुख मध्य भाग में गरुड़ नमस्कार मुद्रा में उत्कीर्ण है। शिल्पी ने प्रभावती के ऊर्ध्वभाग को कुशलता से गहराई तक उकेर कर गोवर्धन पर्वत दर्शाया है। पर्वत शिखर पर पशु, पक्षी, वृक्ष आदि का चित्रण अत्यन्त सजीव है।

प्रतिमा शास्त्र की दृष्टि से इस प्रतिमा का महत्व इसलिये है कि इसमे विष्णु-नारायण तथा वासुदेव-कृष्ण के गिरिधर गोपाल, वेणु गोपाल एवं नृत्य गोपाल स्वरूपों को एक साथ मिश्रित दर्शाया गया है। साथ ही यह मूर्ति अष्टभुज भी है।

कलाकार ने मध्य युगीन मूर्तिशास्त्रीय मापदण्ड़ों के अनुरूप प्रतिमा को सुन्दर बनाने हेतु विविध अलंकरणों एवं चमकदार पालिश का प्रयोग किया है। यद्यपि मुख्य देवता के अंग-प्रत्यंगों को गढ़ने एवं भावोंत्पादन में विशेष ध्यान दिया गया है, किन्तु गौड़ आकृतियों जैसे गोपिकाओं, गायों, बछड़ों, गरुड़ आदि का अंकन साधारण है। ऐसा प्रतीत होता है कि

मुख्य देवता का निर्माण किसी निपुण शिल्पी ने स्वयं किया था, किन्तु गौड़ आकृतियाँ सम्भवतः उसके किन्ही सहायकों द्वारा उत्कीर्ण की गयी थी। प्रश्नगत प्रतिमा के स्वरूप का विवरण किसी भी प्रतिमाशास्त्रीय ग्रंथ में उपलब्ध न होने के कारण ऐसा प्रतीत होता है कि इसका निर्माण किसी अज्ञात शिल्पी की अनूठी कल्पना अथवा किसी अज्ञात उपासक की व्यक्तिगत अभिरुचि पर आधारित है।[1] इसमें जहाँ एक ओर भगवान कृष्ण गोवर्धन पर्वत को धारण कर ब्रजवासियों की रक्षा इन्द्र के प्रकोप से कर रहे हैं, वहीं दूसरी ओर वह नृत्य व वंशीवादन मे लीन हैं। साथ ही उनका मुख मण्डल अलौकिक सौंदर्य, दैवी आनन्द व तेज से युक्त है। इस प्रकार इस प्रतिमा में कर्मयोग, भक्तियोग एवं ध्यानयोग का अनूठा समन्वय है।

प्रश्नगत प्रतिमा लेखांकित न होने के कारण इसका निश्चयपूर्वक काल निर्धारित करना असम्भव है। किन्तु उपलंब्ध मूर्तिशास्त्रीय एवं कलात्मक विशेषताओं के आधार पर इसे 16 वी शती ई० के पूर्वार्ध में रखना उचित होगा। उक्त तिथि के आधार पर यह मूर्ति मीरा बाई की समकालीन प्रतीत होती हैं। किन्तु मात्र इस कलात्मक समकालीनता के आधार पर इस प्रतिमा का सम्बन्ध मीरा से निश्चित रूप से स्थापित करना असम्भव है। इस हेतु किसी अकाट्य प्रमाण की आवश्यकता है।

4. गिरिधर गोपाल प्रतिमा की उत्पत्ति एवं विकास

देवकी पुत्र कृष्ण का सर्व प्रथम उल्लेख छान्दोग्य उपनिषद् मे मिलता है।[2] उत्तर वैदिक काल में वासुदेव-कृष्ण की पहचान नारायण-विष्णु से हुयी थी, जिसका उल्लेख तैतरीय आरण्यक[3] तथा पाणिनि की अष्टाध्यायी[4] में उपलब्ध है। महाभारत (रचना काल

---

1. 'वैखानसागम' नामक ग्रंथ के अनुसार कृष्ण के अनन्त स्वरूपों का वर्णन असम्भव होने के कारण उपासक अपनी अभिरुचि के अनुसार मूर्ति का निर्माण एवं उपासना कर सकते हैं। देखे टी० ए० जी० राव, एलिमेंटस आफ हिन्दू आइकनोग्रैफी, (रिप्रिन्ट) दिल्ली, 1971, भाग1, खण्ड 1, पृ० 215
2. छान्दोग्य उपनिषद, 3, 17, 6
3. तैत्तरीय आरण्यक, 10, 1, 6
4. अष्टाध्यायी, 4, 3, 98

500–200 ई० पू०) में वासुदेव-कृष्ण एवं नारायण-विष्णु को एक ही देवता माना गया है।[1] डी० आर० भण्डारकर के मतानुसार वासुदेव-कृष्ण की नारायणकि विष्णु से पहचान 4 थी शती० ई० पू० से होने लगी थी।[2] तैत्तरीय आरण्यक की तिथि निश्चित न होने के कारण भण्डारकर द्वारा प्रस्तावित तिथि और अधिक पीछे जाने की पूर्ण सम्भावना है।

वासुदेव एवं विष्णु के एकीकरण का एक प्रमुख आधार धातु शब्दों का समानार्थी होना भी है। 'वसु' धातु का अर्थ 'वास' है, अर्थात् जिसका वास प्रत्येक वस्तु में है। इसी प्रकार 'विस' धातु का तात्पर्य 'प्रवेश' है, अर्थात् जो विश्वव्यापी है। इसीलिए विष्णु को 'सर्वव्यापी' तथा 'विराट' भी कहा गया है।[3] बेसनगर (मध्य प्रदेश), नगरी (राजस्थान) एवं मथुरा (उत्तर प्रदेश) में हुयी पुराताविक खोजों से यह सिद्ध हो चुका है कि यदुवंशी वीर वासुदेव-कृष्ण एवं भागवत सम्प्रदाय के देवता नारायण-विष्णु दोनों एक ही हैं।[4] इस प्रकार प्रथम सहस्त्राब्दी ई० पू० के उत्तरार्ध में वैदिक देवता नारायण-विष्णु की पहचान यदुवंशी वीर वासुदेव-कृष्ण से स्थापित हो चुकी थी।

यद्यपि वासुदेव-कृष्ण की नारायण-विष्णु से पहचान उत्तर वैदिक काल से ही होने लगी थी, किन्तु वासुदेव-कृष्ण की शंख, चक्र व गदाधारी चतुर्भुज मूर्तियों का निर्माण कुषाण काल से पूर्व नहीं हुआ।[5] कृष्ण के गोवर्धनधारी स्वरूप का भी अंकन कुषाण काल से ही प्रारम्भ हुआ[6] और आधुनिक युग तक निरन्तर चलता रहा। कुषाण काल एवं 10 वी

---

1. एम० डी० खरे, 'कमेंटस', जान इर्विन, 'दा हेलियोडोरस पिलर ऐट बेसनगर' पुरातत्व, 8, 1975–76, पृ० 177
2. डी० आर० भण्डारकर्, 'द आरक्यालाजीकल रिमेंस एण्ड एक्सवेशंस ऐट नगरी', मेम्वायर आरक्लाजीकल सर्वे आफ इण्डिया, 4, 1920, पृ० 119
3. एम० डी० खरे, वही, पृ० 177
4. वही, पृ० 177
5. नील कण्ठ पुरुषोत्तम जोशी, प्राचीन भारतीय मूर्ति विज्ञान, पटना 1977, पृ० 87–89
6. यू० पी० शाह, 'टेराकोटाज फ्राम बीकानेर' ललित कला, 8, 1960 पृ० 55–62, चित्र 1

शती ई० के मध्य लीला दृश्यों ने सामान्यतः कृष्ण का द्विभुज स्वरूप ही मिलता है। किन्तु 10 वीं शती० ई० के पश्चात् विष्णु का अवतारी स्वरूप दर्शाने हेतु लीला दृश्यों में कृष्ण का चतुर्भुज स्वरूप अंकित होने लगा।[1]

कुषाण काल से 12वीं शती० ई० तक कृष्ण की आराधना मूर्तियाँ चतुर्भुज बनती रहीं किन्तु 12वीं एवं 16वीं शती ई० के मध्य विभिन्न वैष्णवाचार्यो, उनके भक्तों एवं कतिपय लोकप्रिय कवियों का कृष्ण भक्ति आन्दोलन पर गहरा प्रभाव पड़ने के कारण कृष्ण के विविध स्वरूपों जैसे मुरलीधर, वेणु गोपाल, गोपीनाथ, रासलीला, गोवर्धनधारी आदि की द्विभुज आराधना मूर्तियाँ निर्मित होने लगीं।[2] 12वीं शती ई० के पश्चात भी यदाकदा कृष्ण की चतुर्भुज आराधना मूर्तियाँ बनती रहीं।[3]

विष्णु का प्राचीनतम अष्टभुज अंकन भीतर गाँव (उत्तर प्रदेश) स्थित गुप्तकालीन इष्टिका मन्दिर की उत्तरी भित्त पर मिलता है।[4]संभवतः इस प्रतिमा के प्रभाव स्वरूप ही कृष्ण की अष्टभुज प्रमिमाएँ बनने लगी। वासुदेव-कृष्ण की एक अष्टभुज विश्वरूप मूर्ति मनवाडीह (उत्तर प्रदेश) से ज्ञात है। किन्तु यह कृष्ण का रौद्र स्वरूप है।[5] कृष्ण की कतिपय गुप्तकालीन आराधना मूर्तियों में कृष्ण का दाहिना हाथ (जो पहले अभय मुद्रा मे दर्शाया जाता था) वह नीचे आ गया और उसमें चित्रफल अथवा अक्षमाला दर्शाया जाने लगा।[6]

उक्त विवेचन के आधार पर यह कहना सम्भव है कि शिवराजपुर स्थित गिरिधर

---

1. नीलकण्ठ पुरुषोत्तम जोशी, 1077, वही, पृ० 87-89
2. एन० पी० जोशी, 'कृष्ण इन आर्ट व्हेदर टू- आर्ड आर मल्टी-आर्क्ड,' संग्रहालय पुरातत्व पत्रिका, 21-24, 1978-79, पृ० 24-25
3. वही, पृ० 24
4. आर० सी० सिंह, 'वरशिप आफ वसुदेव कृष्ण इन ऐशिएण्ट इण्डिया बेस्ड आन आरक्यालाजीकल एवीडेंस', संग्रहालय पुरातत्व पत्रिका 21-24, 1978-79, पृ० 41
5. एन० सी० जोशी, 1978-79, वही, पृ० 23
6. वही, पृ० 22-23

गोपाल की अष्टभुज प्रतिमा एक विशिष्ट आराधना मूर्ति है, जिसमें नारायण-विष्णु क अवतारी स्वरूप वासुदेव-कृष्ण के तीन लीला स्वरूपों को एक साथ दर्शाया गया है। इस प्रतिमा के निर्माण में कृष्ण की पूर्व निर्मित विभिन्न मूर्तियों का स्पष्ट प्रभाव है। अतएव इस गिरिधर गोपाल की पूर्ण विकसित आराधना प्रतिमा कहना उचित होगा। उत्तर भारत से इस प्रकार की कोई अन्य प्रतिमा अभी तक प्रकाश मे नहीं आयी। अतएव मूर्ति शास्त्र की दृष्टि से यह निःसन्देह एक अद्वितीय कलाकृति है। एक ऐसी ही गिरिधर गोपाल की प्रतिमा बंगलोर संग्रहालय (कर्नाटक) मे प्रदशित है।[1]

निष्कर्ष

यद्यपि विष्णु-नारायण की वासुदेव-कृष्ण से पहचान उत्तर वैदिक काल से ही प्रारम्भ हो गयी थी।, किन्तु कृष्ण की लीला एवं आराधना मूर्तियों का निर्माण कुषाण काल से ही प्रारम्भ हुआ। कृष्ण की कुषाण कालीन चतुर्भुज आराधना मूर्तियों के तीन हाथों में शंख, चक्र एवं गदा का अंकन होता था और चौथा हाथ अभय मुद्रा में दर्शाया जाता था। किन्तु कृष्ण की कतिपय गुप्तकालीन मूर्तियों के निचले दाहिने हाथ मे चित्रफल अथवा अक्षमाला अंकित होता था। विष्णु का अवतार होने के कारण कृष्ण की प्रतिमाओं में गरुड़ का अंकन भी होता था। बीकानेर (राजस्थान) से प्राप्त पकी मिट्टी निर्मित कृष्ण की कुषाण कालीन द्विभुज गोवर्धनधारी प्रतिमा प्राचीनतम है। इसी प्रकार मनवाडीह (उत्तर प्रदेश) से प्राप्त कृष्ण की गुत्तोत्तर कालीन अष्टभुज विश्वरूप प्रतिमा भी प्राचीनतम है। 12वीं एवं 16वीं शती ई० के मध्य कृष्ण के विविध द्विभुज स्वरूपों की आराधना का प्रचलन हुआ। 16वीं शती ई० के पूर्वार्द्ध में निर्मित शिवराजपुर स्थित गिरिधर गोपाल की अष्टभुज आराधना मूर्ति में विष्णु-नारायण के साथ ही वासुदेव-कृष्ण के गिरिधर गोपाल, वेणु गोपाल एवं नृत्त गोपाल का भी सुन्दर समन्वय है। इस प्रतिमा के निर्माण में कृष्ण की पूर्व निर्मित विभिन्न प्रतिमाओं का स्पष्ट प्रभाव दीखता है। अतएव इसे कृष्ण प्रतिमाओं की लम्बी विकास श्रंखला की अन्तिम पूर्ण विकसित कड़ी कहना उचित

---

1. वही, पृ० 24

होगा। साथ ही यह उत्तर भारत से प्राप्त कृष्ण की अद्वितीय प्रतिमा भी है। क्योंकि अभी तक इस क्षेत्र से कोई ऐसी अष्टभुज प्रतिमा प्रकाश में नहीं आयी है। वर्तमान मे किसी अकाट्य प्रमाण के आभाव में इस मूर्ति का सम्बन्ध भक्त मीरा बाई से निश्चित रूप से स्थापित करना सम्भव नही है। आशा है भविष्य में विद्वज्जन इस समस्या पर विशेष प्रकाश डालेंगे।

आभार

इस शोध-पत्र के साथ प्रकाशित छायाचित्र हेतु मैं शिवराजपुर स्थित गिरिधर गोपाल मन्दिर के पुजारी श्री कुन्जविहारी दीक्षित के प्रति हार्दिक रूप से आभारी हूँ।



पुरुष सूक्त का परवर्ती वेदान्त पर प्रभाव

माता प्रसाद पाठक, इलाहाबाद

वेद विश्व की सर्वश्रेष्ठ एवं प्रगतिशील आर्यसंस्कृति के मेरूदण्ड हैं। ये न केवल भारतीय चिन्तन अपितु सम्पूर्ण विश्व के चिन्तन मार्ग में मील के प्रथम पत्थर सिद्ध होते हैं। सम्पूर्ण ज्ञान, सारी विद्यायें एवं परवर्ती दार्शनिक चिन्तन इन्हीं से निःसृत है।

वेद के दो विभाग हैं—मन्त्र और ब्राह्मण।[1] किसी देवता की स्तुति में प्रयुक्त होने वाले अर्थस्मारक वाक्य को 'मन्त्र' कहते हैं। यज्ञ-यागादि के अनुष्ठान का विस्तृत विवेचन करने वाले ग्रन्थ को 'ब्राह्मण' कहते हैं। मन्त्र समूह को 'संहिता' कहते हैं। संहितायें चार है—ऋक्, साम, यजुः तथा अथर्व। इनका संकलन याज्ञानुष्ठान की दृष्टि से किया गया है। वेदों की इन संहिताओं को, 'अथर्व' को छोडकर 'त्रयी' भी कहते हैं, क्योंकि ये ऋक् लाम और यजुः रूपों में विभक्त है। ऋक् का अर्थ है पाद युक्त छन्दोबद्ध मन्त्र, साम का अर्थ है—गीति या मन्त्र गायन तथा यजुः का अर्थ है—गद्यमय वाक्य[2]। वेद का संहिता या मन्त्र भाग वैदिक देवमण्डल के विविध देवताओं की स्तुतियों का संग्रह है। इनमें ऋक्संहिता सबसे प्राचीन व महत्वपूर्ण है। वेद का दूसरा भाग 'ब्राह्मण' भाग है, जिसमें यज्ञ-यागादि के विविध अंगों का विस्तृत विवेचन है। ब्राह्मण ग्रन्थों के बाद उनसे सम्बद्ध 'आरण्यक' ग्रन्थ आते है। अरण्य के एकान्त में पठनीय और मननीय होने से इन्हे आरण्यक कहते हैं। इनमें कर्म के ज्ञान की ओर संक्रमण है। आरण्यकों के अन्तिम भाग उपनिषद् हैं जो ज्ञान प्रधान तथा दार्शनिक विचारों से परिपूर्ण हैं। इन्हीं को 'वेदान्त' कहते हैं क्योंकि ये वेद के अन्तिम भाग है। इनमें वेद के चरम सिद्धन्तों का विवेचन है तथा इन में वेद का सारभूत तत्व प्रतिष्ठित है। वेद के संहिता भाग एवं ब्राह्मण भाग को 'कर्मकाण्ड', आरण्यक भाग

---

1. मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्। मन्त्रब्राह्मणात्मको वेदः।
2. मीमांसा सूत्र 2/135-36

को 'उपासना काण्ड' तथा उपनिषद् भाग को 'ज्ञानकाण्ड' कहा जाता हे। कर्मप्रधान होनें पर भी संहिता और ब्राह्मण भागों में आध्यात्मिक तत्वचिंतन के बीज विद्यमान हैं तथा आरण्यक भाग में उपासना द्वारा कर्म से ज्ञान की ओर संक्रमण है।

उपनिषद्-पूर्व वैदिक साहित्य में प्रमुख दार्शनिक विचारों के बीज खोजे जा सकते हैं। भारतीय परम्परानुसार वेद नित्य और अपौरुषेय हैं तथा अक्षय ज्ञान के भण्डार भी। इतिहास और पुराणों से वेदों का उपबृंहण होता हे। अर्वाचीन पाश्चात्य मतानुसार जब अर्धसभ्य और अर्धबर्बर आर्य भारत में आकर बसे तो उनमें ज्ञान-विज्ञान का विकास नहीं था। प्रकृति की विविध शक्तियों के कमनीय और सुन्दर रूप को देखकर उन्हे आश्चर्य और कौतुक हुआ, तथा बिकराल और ध्वंसात्मक रूप को देखकर भय भी हुआ। प्राकृतिक शक्तियों के रहस्य को न जानने के कारण उन्होंने इनकी देव और देवियों के रूप में कल्पना कर ली और इनकी स्तुति करने लगे। ये स्तुतियाँ ही वैदिक मन्त्रों के रूप में प्रस्फुटित हुई। कालान्तर में यागादि क्रियाओं का विस्तार हुआ। वैदिक आर्य देवताओं से प्रार्थना करने लगे-''हम तुम्हे यज्ञ में हवि देते हैं, तुम हमें वीर पुत्र-पौत्र, अच्छे घोड़े, पुष्ट बैल, दुधारू गायें, प्रभूत धन-धान्य एवं सुख समृद्धि दो, आपदाओं से हमारी रक्षा करो तथा शत्रुओं के साथ युद्ध में हमे विजयी बनाओ।''वैदिक सभ्यता के विकास क्रम में इस प्रथम अवस्था को प्राकृतिक तथा मानवी कृत बहुदेववाद की संज्ञा दी गई। कालान्तर में इस बहुदेववाद का विकास मैक्समूलर के अनुसार 'एकदा एक एक देववाद' (हेनोथीइज्म) में हुआ। जिसके अनुसार वैदिक आर्य जब किसी देवता की स्तुति करते थे तो उस समय उस देवता को ही सर्वोच्च देवता मान लेते थे। आगे चलकर यह 'एकदा एक एक देववाद' एकदेववाद या एकेश्वरवांद में परिणत हुआ। फिर इस एकेश्वरवाद के साथ 'सर्वेश्वरवाद' की भी मान्यता हुई। कालान्तर में इसका चरम विकास 'एकतत्ववाद' या 'अद्वैतवाद' के रूप में उपनिषद् में प्रतिष्ठित और विकसित हुआ।

अधिकाँश पाश्चात्य विद्वान् तथा उनके अनुयायी कुछ भारतीय विद्वान वैदिक देवतावाद की उत्पत्ति और विकास का पूर्वोक्त क्रम प्रतिपादित करते हैं। मेरी दृष्टि में यह उचित नहीं प्रतीत होता। संहिताभाग से ब्राह्मण और आरण्यक भाग द्वारा उपनिषद भाग तक वैदिक दर्शन का जो विकास हुआ है, वह निश्चित ही पाश्चात्य विद्वानों द्वारा कल्पित 'बहुदेववाद' से 'एकदा एक एव देववाद', 'सर्वेश्वरवाद' द्वारा 'एकतत्ववाद' के रूप में नहीं हुआ वैदिक आर्य बाहर से आये यह विवादस्पद है, किन्तु वैदिक ऋषि अर्धसभ्य न

होकर सुसंस्कृत विद्वान तथा प्रतिभासम्पन्न थे, यह निर्विवाद है। इन मन्त्रद्रष्टा ऋषियों द्वारा साक्षात्कृत आध्यात्मिक रहस्य मन्त्रो के रूप में प्रकट हुए। संहिताभाग भी आध्यात्मिक अद्वैतवाद से अनुप्राणित है। संहिता से लेकर उपनिषद् तक वैदिक दर्शन का विकास इस केन्द्रीय आध्यात्मिक अद्वैतवाद का ही विकास है जो अपने अन्तर्गत एकेश्वरवाद और सर्वेश्वरवाद को परापरत्व और अन्तर्यामित्य को तथा भेद, अभेद और भेदाभेद को समाहित किये है।

हमारे इस लघुशोधनिबन्ध के अध्ययन का विषय है–'पुरुषसूक्त'। जिसमें हम परवर्ती वेदान्तिक सिद्धान्तों तथा ईश्वर को सर्वप्रिय एवं सर्तथा कल्याणकारी भक्तितत्व के बीज खोजने का प्रयास करेंगे।

'पुरुषसूक्त' ऋग्वेद के दशममण्डल का नब्बेवाँ सूक्त है। षोडशमन्त्रात्मक इस सूक्त के द्रष्टा ऋषि स्वयं नारायण तथा देवता सर्वान्तर्यामी 'पुरुष' हैं। अन्तिम मन्त्र (16वाँ) को छोड़कर शेष सभी मन्त्र वैदिक छन्दों में सर्वश्रेष्ठ अनुष्टुप छन्द में निबद्ध है। अन्तिम मन्त्र का छन्द त्रिष्टुप है। यह सूक्त अपनी उदात्त भावना, महनीय दार्शनिकता, भावगाम्भीर्य तथा अन्तर्दृष्टि के कारण प्रख्यात है। अपवाद स्वरूप कृष्णयजुर्वेद को छोड़कर, किञ्चित्परिवर्तनों के साथ प्रायः सभी संहिताओं में इसकी प्राप्यता भी इसके महत्व की परिचायक है। संहिताभाग में मिलने वाले दर्शन विषयक सूक्तों में यह अन्यतम है। इसमें सर्वव्यापी 'पुरुष' के विवेचन पूर्वक उससे (विराट-पुरुष) सृष्टिप्रक्रिया, चारों वेदों के आविर्भाव, ग्राम्य तथा आरण्यक पशुओं की उत्पत्ति, सूर्यादि ग्रहों के प्राकट्य तथा सामाजिक व्यवस्था की उत्पत्ति बताई गई है। व्यष्टि और समष्टि के पारस्परिक तादात्म्य का इस सूक्त में गम्भीरतापूर्वक पल्लवन हुआ है। वर्णव्यवस्था का सुस्पष्ट समुल्लेख सर्वप्रथम इसी सूक्त में प्राप्त होता है। **ग्रिस्वाल्ड** के मत में परवर्ती एकेश्वरवाद के सिद्धान्त का मूलस्रोत यही सूक्त है, जो आगे चलकर अद्वैतवेदान्त के 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। **हरबर्ट-स्पेन्सर** ने सम्भवतः इसी सूक्त से प्रेरणा लेकर अपनी 'ऑरगैनिक थ्यूरी' की रूपरेखा प्रस्तुत की तथा पं० दीनदयाल उपाध्याय ने भी राजनैतिक-आर्थिक क्षेत्र में इसी सूक्त से प्रेरित होकर 'एकात्म-मानववाद' का वैचारिक दर्शन प्रस्तुत किया। हिन्दूधर्म में आज भी प्रत्येक माङ्गलिक अवसरों पर अनिवार्यरूपेण इस सूक्त का पाठ, इसकी लोकप्रियता का परिचायक है।

चिन्तनशील आर्षी मनीषा ने प्रारम्भ से ही इस प्रश्न पर विचार किया है कि इस सृष्टि की उत्पत्ति कहाँ से हुई है तथा इसका पर्यवसान कहाँ है 'कुतोजाता कुत इयंविसृटिः'[1] एवं कौन सा प्रधानतत्व या प्रधान देव है जिसकी उपासना में संलग्न होना चाहिए–'कस्मै देवाय हविषा विधेम[2]'। वस्तुतः प्रारम्भ से लेकर आज तक इन्हीं दो प्रश्नों पर विचार होता चला आया कि–प्रतीयमान जगत् वैसा ही है जैसा वह दिखाई देता है अर्थात वास्तविक है? दूसरा प्रश्न भी इसी से सम्बन्धित है कि–यदि जगत वास्तविक नहीं है तो वास्तविक या सत् तत्व क्या है? ये दोनों प्रश्न इतने संश्लिष्ट हैं कि इन्हें अलग-अलग करके देखना असम्भव सा है। हाँ एक रोचक तथ्य यह है कि दूसरे प्रश्न का उत्तर जाने बिना प्रथम प्रश्न को समझा नहीं जा सकता। सत् या वास्वतिक तत्व का बोध हो जाने पर जगत प्रजञ्च का स्वतः निरास हो जाता है। जब तक परमतत्व का ज्ञान नहीं होता तब तक सर्वथा मिथ्या किन्तु व्यावहारिक रूपेण प्रतीयमान जगत् ही परमसत्य दिखाई देता है। जिसप्रकार अन्धकार में पड़ी हुई रज्जू उसके वास्तविक ज्ञान के अभाव में सर्प बनकर डराती रहती है किन्तु रज्जू के वास्तविक ज्ञान होने पर उसका सर्पत्व एवं तत्संलग्न भय भी गायब हो जाता है। ठीक उसी प्रकार 'परमसत्' का ज्ञान हो जाने पर सम्पूर्ण जगत्प्रपञ्च एवं तत्संलग्न सुख दुःख मोहादि का भी पर्यवसान हो जाता है; जैसे जगने पर स्वप्न संसार बिखर जाता है।[3] इस 'परमतत्व' के ज्ञान के अभाव में असत् जगत् को ही सब कुछ मानता हुआ विभिन्न जागतिक दुःखों में पतंगों के समान जलता रहता है किन्तु गुरुकृपा एवं सतत चिन्तन मनन के द्वारा वह सत् का स्वरूप जानकर दुःखातीत हो परमानन्द प्राप्त करता है।[4] वेदान्तियों का जिज्ञासितव्य वही 'ब्रह्म' है।[5]

---

1. ऋग्वेद 10/129/6
2. ऋग्वेद 10/121/1-9
3. झूठेहु सत्य जाहि बिनु जाने। जिमि भुजंग बिनु रज पहिचाने। जेहि जाने जग जाई हेराई। जागे जथा सपन भ्रम जाई॥
   रा० च० मा० उत्तरकाण्ड
4. माया दीपक नर पतंग भ्रमि-भ्रमि इवै पड़ंत।
   कह कबीर गुरु ग्यान ते एक-आध उबरंत॥
   कबीर ग्रंथावली/साखी
5. अथातो ब्रह्मजिज्ञासा। —ब्रह्मसूत्र 1/1/1

उपर्युक्त दोनों प्रश्नों के समाधानस्वरूप ब्रह्म या पुरुष का विवेचन तथा उससे सृष्टि प्रक्रिया 'पुरुष सूक्त' मे दर्शायी गई है जिसका पल्लवन पुष्पन एवं फलन उपनिषदों तथा परवर्ती वेदान्त सम्प्रदायों में हुआ है। सम्पूर्ण वेदान्तिक चिन्तन का केन्द्र बिन्दु यही है। वेदान्त मुख्यतः ब्रह्म एवं उससे जायमान जगत की ही व्याख्या करता है अन्य सभी सिद्धान्त आनुषङ्गिक तथा इन्हीं के व्याख्यान में सहायक हैं।

सामान्यतः पुरुष का अर्थ 'जीवात्मा' समझा जाता है। एकादश द्वारों (दो आंख, दो कान, दो नासिका छिद्र, मुख, ब्रह्मरन्ध्र, नाभि, गुदा और शिश्न) से युक्त 'पुर्' अर्थात् शरीर में रहने वाला शरीरी 'जीवात्मा' पुरुष कहा जाता है। आचार्य यास्क की 'पुरुष' विषयक निरुक्ति[1] भी 'जीवात्मा अर्थ को ही इङ्गित करती है। किन्तु आचार्य शंकर नें श्रुति प्रमाणपूर्वक 'पुरुष' को परमात्मा का वाचक माना है 'जीवात्मा' का नहीं।[2] यहाँ (पुरुषसूक्त) भी 'पुरुष' का परमात्मा या परब्रह्म' अर्थ ही अभिप्रेत है।

'पुरुष सूक्त' में 'पुरुष'का वर्णन करते हुए कहा गया है कि–वह हजारों सिर हजारों नेत्र तथा हजारों पैरों वाला है तथा वह सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को चतुर्दिक आवृत्त कर परिमाण में दश अङ्गुल उससे भी ऊपर उठा है।[3] ध्यातव्य है कि यहाँ 'सहस्र' संख्या उपलक्षण मात्र है वस्ततः सम्पूर्ण शरीर उसी के हैं समस्त सिर समस्त आँखें तथा समस्त पैर उसी पुरुष के हैं; कारण कि एक मात्र चेतन तत्व से ही जिसे जीवात्मा कहते हैं समसत इन्द्रियाँ प्रकाशित हैं। उसी के द्वारा ये सभी क्रियाशील होती हैं। सिर तब तक सिर नहीं है आँखे तब तक आँखे नहीं पाँव भी तब तक पाँव नहीं हे जब तक वे अपना कार्यसम्पादन न करें। किसी अंग के रूप एवं कार्य दोनों का होना आवश्यक है। केवल एक रूप या ढाँचा एक इन्द्रिय या अंग नहीं हो सकता। यदि ऐसा होता तो प्रस्तर मूर्ति को भी सजीव समझा जाता। आँख काम कर सके, इसके लिए चेतना का होना आवश्यक है। यही चेतना जीवन है जो आँखों को देखने की शक्ति और कानों को सुनने की शक्ति प्रदान करती है इस तरह हमारे अन्दर

---

1. पुरुषः —पुरिषाद, पुरि शयः पूरयते वा। 'पूरयति अन्तः. इति अन्तरपुरुषमभिप्रेत्य।—निरुक्त-2/9
2. परमात्मैवायमङ्गुष्ठमात्र परिमितः पुरुषो भवितुंमर्हति। कस्मात्? शब्दात्—'ईशानों भूतभव्यस्य इति। न ह्यन्यः परमेश्वराद् भूतभव्यस्य निरङ्कुशमीशिता। —शारीरक भाष्य-1/3/24
3. सहस्रऽशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रापात्।
   स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्॥ —ऋग् 10/90/1

जो चेतना है वही हमारे द्वारा या हमारी आँखो द्वारा देखना सम्भव कर सकती है। चेतना सभी आँखों में सभी प्राणियों की आँखों में सक्रिय रहती है। यही बात हरेक अंग के साथ है। यही चेतना जीवात्मा है। इस प्रकार सर्वव्यापी पुरुष ही जीवात्मा के रूप में अन्तःकरण में विद्यमान रहकर उसे प्रकाशित करता है।

जो 'पुरुष' जीवात्मा के रूप में भासित हो रहा है वही विराट रूप क्षर भाव द्वारा जड़ जगत के रूप में भी प्रकाशित हो रहा है। इस प्रकार जो अन्दर है वही बाहर है। जो जड़ है वही चेतना है। चर एवं अचर दोनों ही पुरुष की ही अभिव्यक्ति हैं। श्रीमद्‌भगवद्‌गीता में इसी तथ्य का आश्रयण कर कहा गया है कि 'वह (परमात्मा) सब ओर हाथ पैर वाला सब ओर नेत्र सिर वाला और मुखवाला तथा सत ओर कानवाला है। वह संसार में सबको व्याप्त करके स्थित है।[1] श्वेताश्वतर उपनिषद में भी अक्षरशः एतादृश वर्णन प्राप्त होता है।[2] ईशावस्योपनिषद् का भी स्पष्टतः उद्‌घोष है कि अखिल ब्रह्माण्ड में जो कुछ भी जड़ चेतन स्वरूप है वह सब ईश्वर से व्याप्त है। [3] वह समसत जगत के भीतर भी है और बाहर भी। [4] कबीरदास भी सर्वत्र उसी लाल की लाली का दर्शन करते हैं। [5]

श्वेताश्वतर उपनिषद में अन्यत्र एकस्थल में वर्णित है कि नवद्वारों वाले पुर (शरीर) में स्थित देही (जीवात्मा) बाह्य जगत में भी क्रीड़ा कर रहा है[6]। रामभक्त तुलसी भी सम्पूर्ण जगत में सियराम का दर्शन करते है तथा श्रद्धासिक्त होकर दोनों हाथ जोड़ उसे प्रणाम करते हैं।[7]

किन्तु जो अन्तरवर्ती जीवात्मा तथा बाह्य जगत के रूप में भासित हो रहा है वही पुरुष

---

1. सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोक्षिशिरोमुखम्।
   सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति॥ —गीता-13/13
2. श्वेताश्वतर उपनिषद्-3/16
3. ईशावास्यमिदँ सर्वं यत्किञ्चित् जगत्याँ जगत्।
4. तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्य बाह्यतः। ईश०—5
5. लाली मेरे लाल की जित देखूँ तित लाल।
   लाली देखन मैं चली मैं भी हो गई लाल॥ —कबीर संग्रह
6. नवद्वारे पुरे देही हँसो लेलायते बहिः। —श्वेता० 3/18
7. सियराम मय सब जग जानी। करउ प्रणाम जोरि जुग पानी॥ —रा० च० मा०/बालकाण्ड

नहीं है। वस्तुतः ये दोनों पुरुष की दो अभिव्यक्तियाँ है। पुरुष इन दोनों का नियन्ता है। वह इनसे परे है। इसी अभिप्राय से मन्त्रद्रष्ठा ने '**अत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्**' कहा है।

श्रीमद्भगवद्गीता में पुरुष के दो भाव या स्वरूप बताये गए है–क्षर–विनाशशील शरीर एवं सम्पूर्ण जड़ जगत तथा अक्षर अविनाशी आत्मा। इन दोनों से उत्तम तथा परे 'पुरुष' इन दोनों से भिन्न अन्य है, जिसे अविनाशी तथा परमेश्वर कहा गया है।[1] इसी परमेश्वर को भागवत आदि पुराणों में 'पूर्णब्रह्म' भी कहा गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि यह वेदान्तिक विचार 'पुरुषसूक्त' के उपर्युक्त वर्णन का ही अनुवर्तन है।

आचार्य शंकर तथा उनके अनुयायी अन्य अद्वैत वेदान्ती जो संसार का मिथ्या तथा एकमात्र ब्रह्म को ही सत्य मानते हैं तथा प्रतीयमान जगत एवं जीव की व्याख्या माया की आवरण एवं विक्षेप शक्ति द्वारा ब्रह्म के विवर्त के रूप में करते हैं। इनके द्वारा व्याख्यात सूक्ष्मशरीर–समष्टि–अभिमानी हिरण्यगर्भ तथा स्थूलशरीरों के रूप में व्यक्त होने वाला वैश्वानर या विराट एवं इन दोनों से भिन्न मायारहित नित्य शुद्ध, बुद्ध, मुक्त ब्रह्म की अवधारणा का भी आधार 'पुरुषसूक्त' का 'उक्त' वर्णन ही प्रतीत होता हैं।

'पुरुष सूक्त' में कहा गया है कि यह वर्तमान जगत और भूतकालीन सृष्टि एवं उत्पद्यमान भावी जगत भी पुरुष ही है।[2] जिस प्रकार वर्तमानकल्प में विद्यमान सभी प्राणि शरीर विराट पुरुष के ही अवयव हैं तथैव अतीत कालीन तथा भावी कल्पों की सृष्टि भी 'पुरुष' ही है, क्योकि 'पुरुष' तो अविनाशी है, उसकी सत्ता तीनों कालों में रहती है। वह अमरणधर्मा देवताओं तथा अन्न से वर्धित होने वाले अर्थात् मनुष्यों का भी स्वामी है।[3] यह सम्पूर्ण विश्व इस पुरुष की महिमा अर्थात् विभूति है, यह उसका सवरूप नहीं। पुरुष का वास्तविक सवरूप तो उसकी जगद्रूप विभूति से भी बहुत अधिक बढ़कर है। भूत भविष्य और वर्तमान से सम्बन्ध रखने वाले समस्त प्राणिसमूह इस 'पुरुष' के चतुर्थांश है और उसका अवशिष्ट तीन चौथाई अंश अमृतस्वरूप अर्थात् विनाशरहित है तथा अपने

---

1. द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च।
   क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते॥
   उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाह्वतः॥
   यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्य ईश्वरः॥ —श्रीमद्भगवद्गीता 15/16-17
2. पुरुष एवेदं सर्वं भदभूतं यच्च भव्यम्। —ऋग० 10/90/2
3. उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति। —ऋग० 10/90/2.

स्वप्रकाश स्वरूप में स्थित है।[1]

यद्यपि 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' (तैत्ति उप० 2/1) इस आम्नाय से ब्रह्म अनन्त है और उसकी इयत्ता का निर्धारण अशक्य है तथापि पर ब्रह्म में जो चार पादों की कल्पना की गई है वह ब्रह्मस्वरूप की अपेक्षा जगत् की अल्पता बताने के लिए है।

श्रीमद्‌भगवद्‌गीता में भगवान श्रीकृष्ण इसी का उदघाटन करते हुए कहते हैं कि मैं सम्पूर्ण जगत् को अपने एक अंश मात्र से दृढ़तापूर्वक धारण करके स्थित हूँ।[2] विद्यारण्यस्वामी ने भी उक्त तथ्य का समर्थन किया है।[3]

इसप्रकार ब्रह्मस्वरूप पुरूष के तीनपाद ऐहिक गुण दोषों से अस्पृष्ट हो ऊपर उठे अर्थात् संसार की अपेक्षा उत्कृष्ट होकर स्थित हैं। अवशिष्ट एकपाद से सृष्टि प्रवर्तित हुई। 'पुरुष' का यही एकांश (पाद) भोजन करने वाले अर्थात् जीवधारियों में जीवात्मा के रूप में व्याप्त हो गया तथा भोजन न करने वाले अर्थात् जड़ पदार्थों में भी व्याप्त हुआ है।[4] इस प्रकार सम्पूर्ण ब्रह्मण्ड 'पुरुष' का एकांश मात्र ही है। भगवान श्रीकृष्ण कहते हैं कि इस जीवलोक अर्थात् संसार में यह सनातन आत्मा मेरा ही अंश है।[5] जड़ जगत भी उन्हीं परमेश्वर का एकांश मात्र है क्योकि स्वयं भगवान का वचन है कि 'मुझसे भिन्न अन्य कुछ भी नहीं है, वह सम्पूर्ण जगत सूत्र में मणियों के सदृश मुझमें गुँथा हुआ है।[6]

'पुरुषसूक्त' में 'पुरुष' को सृष्टि का कारण बताया है। समस्त सृष्टि उसी का कार्य है। उसकी यह जगत्कारणता निर्विवादरूपेण वेदान्त को अनुमत है।[7] अब एक प्रश्न उठता है

---

1. एतावानस्य महिमातो ज्यायाँश्च पूरुषः।
   पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि॥ —ऋग० 10/90/3
2. विष्टभ्याहमिदं कृश्स्न्नमेकांशेन स्थितो जगत्। —गीता 10/42
3. विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्।
   इति कृष्णोंऽर्जुनायाह जगतस्त्वेक देशताम्॥ —पञ्चदशी 2/56
4. त्रिपादूर्ध्वं उदैत्पुरुषः पादोऽस्येहाऽभवत्पुनः।
   ततो विष्वङ् व्यक्रामत साशनानशने अभि॥ —ऋग० 10/90/4
5. ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः। —गीता-15/6
6. मत्तः परतरं नान्यत्किञ्चिदस्ति धनंजय।
   मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव॥ —गीता 6/6
7. जन्माद्यस्य यतः —ब्रह्मसूत्र 1/1/2

कि किसी भी कार्य के लिए निमित्त एवं उपादान दो कारणों का होना आवश्यक है, इनमें 'पुरुष' निमित्त कारण है या उपादान कारण अथवा निमित्त एवं उपादान दोनों ही है। सृष्टि में नैयायिक ईश्वर को जगत् का केवल निमित्तकारण तथा परमाणु को उपादान कारण मानते हैं। सांख्याचार्यो के मत में प्रधान (प्रकृति) एवं पुरुष का संयोग निमित्तकारण तथा प्रधान (प्रकृति), उपादान कारण है। वेदान्तियों का मत इन दोनों से सर्वथा भिन्न है, वे ब्रह्म को ही सृष्टि के प्रति अभिन्ननिमित्तोपादानकारण मानते हैं। मुण्डक उपनिषद में कहा गया है–जिस प्रकार मकड़ी (जाले को) बनाती है और निगल जाती है, जिस प्रकार पृथ्वी में औषधियाँ उत्पन्न होती है और जिसप्रकार जीवित मनुष्य से केश और रोएँ उत्पन्न होते हैं, उसीप्रकार अक्षर ब्रह्म से यह समस्त जगत् उत्पन्न होता है।[1] ब्रह्मसूत्र में भी ब्रह्म को जगत का निमित्त तथा उपादान कारण बताया गया है–

"प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्" (बह्मसूत्र 1/4/23)

अर्थात् 'येनाश्रुतं श्रुतं भवति' (छा० 6/1/3) इत्यादि के द्वारा एकविज्ञान से सर्वविज्ञान की प्रतिज्ञा और 'यथा सोम्यैकेन मृत्यण्डेन सर्वे मृण्मयं विज्ञातं स्यात" (छा० 6/1/4) इत्यादि दृष्टान्त में परस्पर सामन्जस्य होने के कारण ईश्वर जगत का निमित्त और उपादान कारण है। श्रीमद्भगवद्गीता में भी 'पुरुष' की अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता का संकेत मिलता है।[2]

मेरी दृष्टि में वेदान्त में सृष्टि के प्रति ब्रह्म की अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता' की अवधारणा का आधार 'पुरुष सूक्त' ही है जहाँ पुरुष से समस्त चराचर सृष्टि बताई गई है यहाँ कोई ऐसा उल्लेख नहीं मिलता जिससे 'पुरुष' के अतिरिक्त किसी अन्य तत्व के अस्तित्व का बोध हो। जब कोई दूसरा तत्व है ही नहीं तो वह कारण कैसे बन सकता है?

'पुरुष सूक्त' में पाँचवे मन्त्र से लेकर पन्द्रहवें मन्त्र तक दैवी व मानवीय सृष्टिक्रम का वर्णन है। जिसका संक्षेपण[3] है–पुरुष के उस चतुर्थांश से ब्रह्माण्डादि-देहस्वरूप विराट

---

1. यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति।
   यथा सतः पुरुषात्केशलोमानि तथाक्षरात्संभवतीह विश्वम्॥ —मुण्डक० 1/1/6
2. श्रीमद्भगवद्गीता— 6/4-6
3. द्रष्टव्य —ऋग्वेद 10/90/5-15

पुरुष उत्पन्न हुआ तदुपरि तद्देहाभिमानी अधिपुरुष उत्पन्न हुआ जिसने पृथ्वी देव पशु, पक्षी मनुष्यादि नामरूपधारी सृष्टि की संरचना की। उत्तर सृष्टि की इच्छा से देवताओं ने 'पुरुष' को हवि के रूप में कल्पित कर यज्ञ का विस्तार किया जिसमें वसन्त घृत, ग्रीष्म ईधन तथा शरद छवि बना। इसप्रकार के यज्ञ पुरुष को बर्हियों (कुशों) पर प्रोक्षण कर उसी से देवाताओं सिद्धों तथा ऋषियों ने यजन किया। उस सर्वहुत यज्ञ के अवशिष्ट दधिमिश्रित घृतबिन्दुओं द्वारा नभचारी पक्षियों तथा ग्रामीण एवं बनवासी पशुओं की उत्पत्ति हुई। उसी से घोड़े तथा उभयदन्त अन्य पशुओं, गायों, भेड़ों तथा बकरियों की भी उत्पत्ति हुई। देवताओं ने जिस 'पुरुष' को हविष्यरूप में कल्पित किया था उसके मुख से ब्राह्मण, भुजाओं से क्षत्रिय जँघाओं से वैश्य तथा पैरों से शूद्र की उत्पत्ति हुई। उसके मन से चन्द्रमा, चक्षुओं से सूर्य, मुख से इन्द्र एवं अग्नि तथा प्राणों से वायु आदि देव उत्पन्न हुए। उसकी नाभि से अन्तरिक्ष, शीर्ष से आकाश, पैरों से भूमि, कानों से दिशायें एवं अन्य लोकों की उत्पत्ति हुई। देवताओं ने जब यज्ञ का विस्तार करते हुए उस पुरुष रूपी 'पशु' को (यज्ञयूप में) बाँधा तब उसकी सात परिधियाँ (गायत्र्यादि सप्त छन्द) एवं इक्कीस (12 महीने, 5 ऋतुएँ, तीन लोक तथा आदित्य) समिधायें थी।

उपर्युक्त वर्णन में सम्पूर्ण नामरूपधारी सृष्टि यज्ञ से उत्पन्न होती हुई सी दिखाई गई हैं। एतन्निहित विशेष तथ्य यह है कि वेद की शैली रूपकमयी है, जिसकी छाया इस वर्णन में स्पष्ट झलकती है। वस्तुतः यज्ञ ही ब्रह्म है तथा व्यपनशील विष्णु भी।[1] मेरी दृष्टि में यह यज्ञीय रूपक 'पुरुष' या ब्रह्म को ही सम्पूर्ण चराचरात्मक जगत का एकमात्र मूल माननें पर जोर देता है। मुण्डक[2] ऐतरेय[3], तैतिरीय[4] एवं नृसिंहतापनीय[5] आदि उपनिषदों का सृष्टिक्रम उपयुर्क्त वर्णन से ही अनुप्राणित प्रतीत होता है। यद्यपि पौर्वापर्य क्रम एवं नामादि की किञ्चित भिन्नता भी है।

❑

---

1. ब्रह्म वै यज्ञः। यज्ञ वै विष्णुः। —शत० ब्रा० 1/1/1
2. मुण्डकोपनिषद—2/1/3-9
3. ऐतरेयोपनिषद—1/1/1-4, 1/2/1-5 तथा 1/3/1-14
4. तैतिरीयोपनिषद—2/6
5. नृसिंहतापनीयोपनिषद—2/19

वैदिक ध्वनि-विज्ञान में यम

डा० कृष्णदत्त मिश्र, वाराणसी

संयोग विषयक उच्चारण-वैशिष्ट्य में यम का महत्वपूर्ण स्थान है। यह वह नासिक्य ध्वनि है जो संयोग के स्थल पर अयम स्पर्श से बाद में पञ्चम स्पर्श आने पर उन दोनों के मध्य में उत्पन्न होती है। इस प्रकार यम नामक विशिष्ट नासिक्य-ध्वनि का प्रादुर्भाव तभी होता है जब संयोग का पूर्ववर्ती वर्ण स्पर्श वर्गों में से किसी भी स्पर्श वर्ग अनुनासिक स्पर्श वर्ण तथा परवर्ती वर्ण किसी भी वर्ग का अनुनासिक-स्पर्श वर्ण होता है। शिक्षाग्रन्थों में भी इसकी विधान किया गया है। याज्ञल्क्य शिक्षा में यम के सवरूप को प्रतिपादित करते हुए कहा गया है कि पद के मध्य में वर्गो का अन्त्य वर्ण, वर्गो के प्रथम, द्वितीय, तृतीय या चतुर्थ वर्ण के साथ संयुक्त हो तो दोनों के मध्य में पूर्व वर्ण के सदृश एक वर्ण की उत्पत्ति होती है, उसे ही यम कहते हैं[1]। नारदीय शिक्षा में प्रतिपादित किया गया है कि यदि किसी व्यञ्जन-संयोग में किसी वर्ग का अन्तिम भिन्न वर्ण पूर्व तथा अन्त्य वर्ण पर में हो तो दोनों के मध्य में पूर्ववर्ती स्पर्श वर्ण के सवर्णी यम का प्रादुर्भाव हो जाता है।[2] व्यास शिक्षा में यम को स्पष्टरूपेण आगम प्रतिपादित करते हुए कहा गया है कि ऊष्मा से अविकृत अनुत्तम स्पर्श किसी वर्ग के अन्त्य वर्ण परे रहने पर अपने आनुपूर्वी यम को प्राप्त हो जाते है।[3] माण्डूकी शिक्षा में भी इसी तथ्य को प्रतिपादित किया गया है।[4] गौतमी शिक्षा में यम

---

1. अपञ्चमैश्चैकपदे संयुक्तं पञ्चमात्परम्।
उत्पद्यते यमस्तत्र सोऽङ्गं पूर्वाक्षरस्य हि॥ या० शि०, 213
2. अनन्त्यश्च भवेत्पूर्वोऽन्त्यश्च परतो यदि।
तत्र मध्ये यमस्तिष्ठेत् सवर्णः पूर्ववर्णयोः॥ ना० शि० 2/2/8
3. यत्रोष्माविकृते स्पर्शादुत्तमोर्ध्वोत्वनुत्तमात्॥ व्या० शि० 355
आनुपूर्व्याद्यमा नेतान् न्वर्णयन्त्यागमान् बुधाः॥ —वही, 356
4. स्पर्शनामुत्तमैः स्पर्शैः संयोगाश्चेदनुक्रमात्।

को चार प्रकार का बतलाया गया है। [1]

यम की उत्पत्ति के सम्यक् अवबोधन के लिए स्पर्श वर्णों की उच्चारणप्रक्रिया का ज्ञान अपेक्षित है। स्पर्शवर्णों का उच्चारण करते समय करण द्वारा उच्चारण-स्थान का पूर्णरूपेण स्पर्श किया जाता है। फलस्वरूप फेफडे से आयी हुई वायु मुख-विवर से बाहर नहीं निकल पाती है, पुनः करण के स्थान से अलग होने पर वायु मुख-विवर से बाहर निकलती है और ध्वनि सुनाई पड़ती है। उच्चारणावयवों के पारस्परिक स्पर्श की स्थिति में ध्वनि नहीं सुनाई पड़ती है, स्पर्शन समापन की स्थिति में ही ध्वनि सुनाई पड़ती है। स्पर्श वर्णों के उच्चारण में मुख्यतया तीन क्रियायें होती हैं—(1) बाह्यप्रयत्न द्वारा विकार रूप में प्राप्त वायुद्रव्य का मुख में आना पुनः (2) स्पृष्ट आभ्यन्तर प्रयत्न के फलस्वरूप मुखस्थ उच्चारण-स्थान पर करण के स्पर्श द्वारा वायु-द्रव्य का अवरोध तथा (3) स्फोटन अर्थात् स्थान से करण के अलगाव होने पर वायु का मुख से बाहर निकलना।

मुख में वायु के अवरोध के पश्चात् तृतीय क्रिया के फलसवरूप वायु के मुख से बाहर निकलते समय ही स्पर्श वर्ण पूर्णतया श्रुति गोचर होते हैं परन्तु स्पर्श-वर्णो के उच्चारण की प्रत्येक स्थिति में उपर्युक्त तीनों अवस्थायें नहीं पायी जाती है। वायु का स्फोटन विशेष परिस्थितियों में ही होता है। जब किसी स्पर्श वर्ण के बाद कोई स्पर्श ध्वनि आती है तो इस प्रकार के संयुक्त स्पर्शो में प्रथम स्पर्श के उच्चारण में वायु का स्फोटन नहीं हो पाता। इस स्थिति में स्फोटन के पहले ही उच्चारणावयवों को परवर्ती स्पर्श के उच्चारण के लिए तैयार हो जाना पड़ता है, जिससे प्रथम स्पर्श के उच्चारण में वायु स्फोटन न हो सकने के कारण ध्वनि का श्रवण भी पूर्ण रूप से नहीं हो पाता, परन्तु स्पर्श वर्ण के बाद किसी स्वर-ध्वनि की स्थिति में या जिसके उच्चारण में वायु का पूर्णतः अवरोध नहीं हो पाता ऐसी स्थिति रहने पर स्पर्श के उच्चारण में वायु का स्फोटन हो जाता है। परिणामतः स्पर्श ध्वनि पूर्णरूपेण सुनाई पड़ती है।

आनुपूर्व्या यमांस्तत्र जानीयाच्चुतुरस्तथा॥ मा० शि० 2/11

1. ...चत्वारस्ते सयमास्ते कुं खुं गुं घुं इत्यनन्त्यान्त्यसंयोगेऽनन्त्यपूर्वेऽन्त्योत्तरे व्यवधानवर्जिते तत्र यमा वर्तन्ते न संशय इति॥ —गौ० शि०, 2.

यम भी उन दो स्पर्श वर्णों का संयोग होने पर उत्पन्न होता है, जहाँ पूर्ववर्ती स्पर्श निरनुनासिक तथा परवर्ती वर्ण अनुनासिक होता है। इन्हीं अननुनासिक तथा अनुनासिक स्पर्श वर्णों के बीच में यम की उत्पत्ति होती है, इस स्थल पर सर्वप्रथम पूर्ववर्ती अननुनासिक स्पर्श के उच्चारण के लिए उच्चारण-स्थान पर करण के स्पर्श द्वारा वायु का अवरोध होता है। इस अवरोध की स्थिति में ध्वनि श्रुतिगोचर नहीं हो पाती। ध्वनि का श्रुतिगोचर होना वायु के स्फोटन की स्थिति में ही सम्भव है। स्पर्श के द्वारा अवरुद्ध वायु का स्फोटन तभी हो पाता है जब उसके बाद कोई ऐसी ध्वनि हो जिसके उच्चारण में वायु निरन्तर बाहर निकलती रहती है। ऐसी स्थिति में अनुनासिक स्पर्श की स्थिति बाद में रहने पर पूर्ववर्ती अननुासिक स्पर्श के लिए किये गये प्रयत्न द्वारा अवरुद्ध वायु का स्फोटन हो जाता है क्योंकि अनुनासिक स्पर्श के उच्चारण में वायु निरन्तर नासिका विवर से बाहर निकलती रहती है। नासिक्य ध्वनि के उच्चारण में यद्यपि मुख-विवर में उच्चारणाङ्गों का परस्पर स्पर्श होता है, परन्तु स्पर्श-काल में ही कोमलतालु नीचे झुक जाता है, फलस्वरूप वायु उच्चारणावयवों के स्पर्श-काल में भी स्फुटित होती रहती है। इस प्रकार जब अननुनासिक स्पर्श के उच्चारण के लिए किये गये प्रयत्न के पश्चात् अनुनासिक स्पर्शोच्चारण के लिए प्रयत्न किया जाता है तो उच्चारणाङ्गों का स्पर्श होते ही पूर्ववर्ती अननुनासिक स्पर्श के लिए किये गये प्रयत्न के पश्चात अनुनासिक स्पर्शोच्चारण के लिए प्रयत्न किया जाता है तो उच्चारणङ्गों का स्पर्श हो ही पूर्ववर्ती अननुनासिक स्पर्श के लिए किये गये स्पर्श द्वारा अवरुद्ध वायु नासिकाविवर से बाहर निकलने लगती है। चूँकि अवरुद्ध वायु का आगमन अननुनासिक स्पर्श के उच्चारणार्थ मुख-विवर में होता है तथा इसी के स्फोटन के फलस्वरूप अननुनासिक स्पर्श पूर्णरूपेण उच्चरित होता है। अतः अनुनासिक स्पर्श के लिए द्वितीय प्रयत्न की अवस्था में वायु को नासिका-विवर द्वारा स्फोटित हो जाने की स्थिति में पूर्ववर्ती अनुनासिक स्पर्श पूर्णरूपेण उच्चरित होने के साथ-साथ पश्चभागी समीकरण की प्राधान्यता के फलस्वरूप पूर्ववर्ती अननुनासिक स्पर्श में नासिक्य गुण आ जाता है। यही नासिक्यता यम कही जाती है। यथा– ''पलिक्क्नी:''[1] इस पद में ''स्वर'' के बाद में आने वाले संयोगादि का द्वित्त्व हो जाता है। इस नियम से द्वित्त्व प्राप्ति होने पर द्वितीय ककार

---

1. ऋग्वेद, 5/2/4

के उच्चारणर्थ जिह्वा मूल से कोमलतालु पर स्पर्श करके वायु को निर्बाध रूप से आवागमन करने में बाधा पहुँचायी जाती है। पुनः परवर्ती नकार के उच्चारण के लिए वायु स्फोटन के पूर्व ही जिह्वाग्र दन्तमूल पर स्पर्श करने के अवस्था में तैयार हो जाता है, जिह्वाग्र द्वारा दन्तमूल पर स्पर्श का प्रारंभ होते ही कोमलतालु नीचे झुककर वायु को नासिकाविवर से बाहर निकलने का अवसर प्रदान कर देता है, फलस्वरूप पूर्ववर्ती ककार का स्फोटन हो जाता हे। इसके स्फोटन में वायु के नासिका-विवर से बाहर निकलने के फलस्वरूप इसमें कुछ अनुनासिकता आ जाती है, फलस्वरूप ''पलिक्क्नी:'' का उच्चारण 'पलिक्क्नी:' के रूप में होने लगता है।

शौनक आदि प्राचीन आचार्यो ने तथा आधुनिक ध्वनिवैज्ञानिक ह्विटनी आदि ने अननुनासिक स्पर्श को ही ''यम'3 हो जाने की विचारधारा हो अधिक समीचीन मानते हैं परन्तु सूक्ष्मदृष्टि से अवलोकन करने पर यह ज्ञात होता है कि यम की उच्चारण-प्रक्रिया में दोनों स्पर्श-वर्णो के मध्य पूर्ववर्ती स्पर्श के गुणवाली एक विशेष प्रकार की नासिक्य ध्वनि का आगमन हो जाता हे। ध्यातव्य है कि अननुनासिक स्पर्शो की संख्या 20 है। इस प्रकार ''यम'' भी 20 होते है किन्तु पूर्ववर्ती आचार्यों ने कुँ, खुँ, गुँ, घुँ—इन्हीं चार यमों का निर्देश किया है। इससे यह नहीं समझना चाहिए कि यम संख्या में चार ही होते हैं। वस्तुतः आनुनासिक स्पर्श चार प्रकार के होते हैं—वर्गो के प्रथम स्पर्श-अघोष अल्पप्राण, द्वितीय स्पर्श-अघोष महाप्राण, तृतीय स्पर्श-सघोष अल्पप्राण और चतुर्थ स्पर्श-सघोष महाप्राण। इसी प्रकार पूर्ववर्ती स्पर्श के गुण से सम्पन्न यम भी चार प्रकार होते है। पूर्ववर्ती आचार्यो द्वारा निर्दिष्ट कू अघोष अल्पप्राण यमों का प्रतिनिधित्व करता है। इससे कुँ, चुँ, दुँ, तुँ, पुँ—इन पांच यमों का अवबोध हो जाता है। इसी प्रकार खुँ अघोष महाप्राण, गुँ सघोष अल्पप्राण, घुँ सघोष महाप्राण को ज्ञापित करते हैं।

इस प्रकार स्पष्ट है कि ''यम'' की उद्भावना प्रचीन आचार्यो द्वारा ध्वनि-विज्ञान के क्षेत्र में अत्यन्त गम्भीर तथा सूक्ष्मदृष्टि से चिन्तन का परिचायक है।



मूर्तिकला में इन्द्र का स्वरूप

डॉ० शैलजा पाण्डेय, इलाहाबाद

कला का इतिहास मनुष्य के इतिहास के तुल्य प्राचीन है। प्रारम्भ से ही किसी ने अनगढ़ प्रस्तर, मृत्तिका एवं काष्ठों में अपनी कल्पना को उकेरा तो किसी ने लेखनी या तूलिका के माध्यम से अपनी कल्पना को रूप प्रदान किया। ये कलाकृतियाँ तत्कालीन सभ्यता, संस्कृति एवं इतिहास को समझने में विद्वानों के लिये उपादेय रही हैं।

किसी भी मूर्ति को प्रस्तर, मृत्तिका अथवा काष्ठ में उत्कीर्ण करने से पूर्व मूर्तिकार के मन में उसके स्वरूप, आकृति, वाहन अथवा आसन तथा सज्जा का स्वरूप निर्मित होता है। यह मूर्तियों की मानसी स्थिति है। योगी-जन इसे ध्यानमूर्ति भी कहते हैं। देवों की मानसी-मूर्तियाँ वेद की ऋचाओं से प्राप्त होने लगती हैं। वैदिक देवताओं के स्वरूप का प्रतिपादन महर्षि यास्क ने 'निरूक्त' में अत्यन्त तार्किक रीति से प्रस्तुत किया है। यास्क के अनुसार देवता मूलतः एक ही हैं किन्तु जब वे पृथक् पृथक् कर्म सम्पादित करते हैं तो कार्य के अनुसार उन्हें नाम, रूप, अस्त्र-शस्त्र एवं वाहन प्रदान किया जाता है। कार्यों का सम्पादन करते समय इन देवों के हस्त-पादादि अंगों एवं वाहनादि का वर्णन प्राप्त होता है। इससे प्रतीत होता है कि ऋषियों ने देवों की कल्पना पुरुषों के सदृश की होगी। किन्तु साथ ही यह प्रश्न भी उठता है कि अग्नि एवं सूर्य आदि पुरुषों के सदृश परिलक्षित नहीं होते। इस प्रकार की शंकाओं के समाधान के उद्देश्य से यास्क ने चार मतों का उल्लेख किया है[1]–

---

1. निरुक्त, 7/2

अथाकारचिन्तनं देवतानाम्। पुरुषविधा स्युरित्येकम्...अपुरुषविधाः स्युरित्यपरम.। ...अपि वोभयविधाः स्युः। अपि वा पुरुषविधानामेव सतां कर्मात्मान एते स्युः।

1. देवता पुरुष-विध है क्योंकि उनकी स्तुति, उनके इन्द्र आदि अभिधान, हस्त-पादादि अंग एवं वाहन तथा उनके कर्म पुरुषों के सदृश हैं।

2. देवता अपुरुषविध हैं, क्योंकि अग्नि, वायु, आदित्य, पृथिवी एवं चन्द्रमा की आकृति पुरुषों के सदृश नहीं है, अतः इनका शरीर पुरुषों से भिन्न है।

3. देवता पुरुषों के सदृश होते हैं, साथ ही इनका जो प्राकृतिक स्वरूप परिलक्षित होता है, उसके अनुसार ये अपुरुषविध भी हैं। अतः देवता उभयविध हैं।

4. देवता आकृति में पुरुषों के सदृश हैं किन्तु उनका बाह्य स्वरूप (यथा अग्नि का ज्वालामय स्वरूप) उनका कर्म शरीर है।

देवों के स्वरूप-विचार की प्रक्रिया में कहीं भी मूर्ति-निर्माण जैसा संकेत यास्क ने नहीं किया है किन्तु उनके स्वरूप पर इतनी सूक्ष्मता से विचार देवों के रूपाङ्कन की ओर ध्यान अवश्य आकृष्ट करता है। बहुत सम्भव है, देवों के रूपाङ्कन का यह विचार मन्थन मूर्तिकला का प्रथम बीज हो। ऋग्वेद के कुछ मन्त्रों में विद्वानों ने इन्द्र की मूर्ति होने की सम्भावना व्यक्त की है–

कइमंदशभिर्ममेन्द्रं क्रीणाति धेनुभिः

–ऋग्वेद, 4/24/10

इस मन्त्र में वामदेव ऋषि ने दस धेनुओं में इन्द्र के विक्रय की चर्चा की है। इससे विद्वानों को ऐसा प्रतीत होता है कि सम्भवतः ऋषि इन्द्र की किसी कलाकृति को बेचना चाहते थे जिसका मूल्य उन्होंने 'दशधेनु' रखा था।[१]

इसी प्रकार इस ऋचा में रथारूढ़ इन्द्र की छोटी प्रतिमा की सम्भावना व्यक्त की गई है[2]

अर्भको न कुमारकोऽधि तिष्ठन्नवं रथम्।

–ऋग्वेद, 8/69/15

---

1. दास, रायकृष्ण-**भारतीय मूर्तिकला**, पृ० 12, तु० बनर्जी, जे० एन० **डेवलपमेन्ट आफ हिन्दू आइक्नोग्राफी**, पृ० 65।
2. बनर्जी, जे० एन० जे० **डेवलपमेन्ट आफ हिन्दू आइक्नोग्राफी**, पृ० 65

वैदिक देवों की मानसी अथवा ध्यान-मूर्तियाँ वेद-मन्त्रों से प्राप्त होने लगती हैं। वैदिक देवों में सर्वाधिक स्पष्ट स्वरूप इन्द्र का है। ऋषियों ने इनका साङ्गोपाङ्ग वर्णन किया है। मन्त्रों के अनुसार इन्द्र का शरीर अत्यन्त विशाल है।[1] इनके दो नेत्र [2] दो श्रोत्र[3], जिह्वा[4], ओष्ठ[5]दाढ़ी एवं मूँछ[6], पीन स्कन्ध[7], दो भुजायें[8], विशाल उदर[9], एवं चरण[10]हैं। अथर्ववेद में उन्हें 'सहस्राक्ष'[11] भी कहा गया है।

इन्द्र अपने दाहिने हाथ में वज्र धारण करते हैं। [12] यह वज्र लोह-निर्मित[13] सहस्रार[14] एवं शतपर्व[15] है। वज्र के अतिरिक्त इनके आयुध अङ्कुश[16] धनुष[17] चक्र[18], विद्युत्[19], शक्ति[20], वर्तनी नामक शक्ति[21], एवं खड्ग[22] हैं। वज्र धारण के सम्बन्ध में तो इन्द्र के

---

1. ऋग्वेद, 8/57/6
2. वहीं, 10/96/9
3. ऋग्वेद, 6/38/31
4. वहीं, 6/41/2
5. वहीं, 2/12/6/
6. वहीं, 2/11/7/
7. वहीं, 8/17/8/
8. वहीं, 4/21/8/
9. वहीं, 3/36/8
10. वहीं, 10/73/3
11. अथर्ववेद, 11/2/17
12. ऋग्वेद, 6/22/9/
13. वहीं, 10/96/3
14. वहीं, 6/97/10
15. वहीं, 8/6/6/
16. वही 8/17/10/
17. वहीं 5/36/1/
18. वहीं 8/96/9
19. वही, 10/99/2/
20. वही, 10/134/6/
21. अथर्ववेद, 20/21/8/
22. शुक्ल यजुर्वेद, 33/24/

दक्षिण बाहु का निर्देश प्राप्त होता है[1] किन्तु अन्य को किस हाथ में धारण करते हैं ऐसा कोई निर्देश नहीं प्राप्त होता है।

ऋचाओं में इन्द्र के वाहन रथ का भी उल्लेख प्राप्त होता है। इन्द्र का रथ हरि संज्ञक अश्वों से परिचालित होता है।[2]

इस प्रकार मन्त्रों से प्राप्त वर्णन के अनुसार इन्द्र का स्वरूप रथ पर आरूढ एक विशाल शरीर वाले पुरुष का है जिसके एक हाथ में वज्र और दूसरे हाथ में पूर्व-वर्णित अङ्कुश आदि में से कोई आयुध है। यद्यपि मन्त्रों के आधार पर इन्द्र का स्वरूप एवं मूर्तन अत्यन्त स्पष्ट है किन्तु मूर्ति-विज्ञान की दृष्टि से आधिकारिक रूप से कुछ कहना कठिन है।

परवर्ती वैदिक काल से सम्बद्ध एक काष्ठ-निर्मित इन्द्र की प्रतिमा का उल्लेख प्राकृत ग्रन्थ 'हाल सतसई' में प्राप्त होता है[3]।

सच्च च्यु कठमो सुरनाहो जेन हलिअ धुआए।

हट्ठे हि कमलदलकोमले हि चिक्को ण पल्लविओ॥

(हे काष्ठ-निर्मित इन्द्र (तुम हो) यह सत्य है, क्योंकि हल चलाने वाले की पुत्री तुम्हें अपने कमल-दल के सदृश कोमल हाथों से छूती है, किन्तु तुम पल्लवित नहीं होते।) इस प्रसंग में काष्ठ के इन्द्र का उल्लेख तो प्राप्त होता है किन्तु यहाँ भी मूर्ति-विज्ञान के अध्ययन का पता नहीं चलता है।

वैदिक काल के पश्चात, इन्द्र के स्वरूप का विवेचन पुराणों में प्राप्त होता है। यहाँ प्रथम बार देवों का वर्णन प्रतिमा-लक्षण की दृष्टि से किया गया है। पुराणों में इन्द्र के स्वरूप में कई महत्त्वपूर्ण परिवर्तन परिलक्षित होता है। पुराणों में इन्द्र का वाहन हरि संज्ञक अश्व न होकर ऐरावत गज है। [4] दूसरा परिवर्तन उनके स्वरूप में हुआ है। वेदों में

---

1. ऋग्वेद, 6/22/9/
2. वही, 1/6/2/
3. कृष्ण कुमार-पीपिंग थ्रू द पास्ट, प्रो० जी० आर० शर्मा वाल्यूम् पृ० 107
4. अग्नि पुराण, 22/14

इन्द्र की मानसी मूर्ति वीर एवं योद्धा की बनती है किन्तु पुराणों में इन्द्र कहीं राजा, तो कहीं दिक्पाल के रूप में वर्णित हैं। प्रतिमा-लक्षण की दृष्टि से मत्स्य-पुराण का वर्णन महत्त्वपूर्ण है। इन्द्र की प्रतिमा को सहस्राक्ष, गजारूढ़, विशाल वक्ष एवं मुख से युक्त, सिंह के सदृश स्कन्ध तथा विशाल भुजाओं से युक्त निर्मित करना चाहिये तथा इन्हें किरीट, कुण्डल, वज्र, उत्पल एवं विभिन्न प्रकार के आभूषणों से सुसज्जित करना चाहिये।[1] अग्नि पुराण में इन्हें वज्र से युक्त एवं गजारूढ़ कहा गया है।[2] मूर्ति-शास्त्र की दृष्टि से वज्र एवं गज इन्द्र के अभिज्ञान है। मूर्तन एवं अङ्कन में यदि कोई पुरुषाकृति वज्र अथवा गज या दोनों से युक्त दृष्टिगोचर होती है तो उसकी पहचान इन्द्र के रूप में की जाती है।

लोकपाल के रूप में इन्द्र की मूर्ति—पुरातत्त्व-वेत्ताओं के अनुसार इन्द्र का प्रथम अंकन गुप्तकालीन देवगढ़ के विष्णु-मन्दिर में लोकपाल के रूप में प्राप्त होता है। विष्णु-मन्दिर के वाम-पार्श्व में शेषशायी विष्णु की मूर्ति अंकित है। यह दृश्य प्रलय एवं नवीन सृष्टि के मध्य का है। विष्णु कुण्डलित सर्प पर शयन कर रहे हैं। उनके किरीट युक्त सिर पर सप्तशीर्ष शेष का आच्छादन है। उनका हाथ रिक्त है। विश्राम की अवस्था में वह अपने शरीर एवं सर्प का स्पर्श कर रहे हैं। लक्ष्मी उनका दाहिना चरण दबा रही हैं। उनके समीप गरुड़ मनुष्य के रूप में स्थित हैं तथा उनके साथ गान्धारी है। ऊर्ध्व-भाग में मध्य में ब्रह्मा कमल पर आसीन हैं, जिसकी नाल विष्णु की नाभि से संलग्न है। कार्तिकेय एवं इन्द्र ब्रह्मा के दक्षिण पार्श्व में तथा शिव-पार्वती उनके वाम-पार्श्व में स्थित हैं। चौखट के अधो-भाग में मधु तथा कैटभ नामक असुर उत्कीर्ण हैं।[3]

---

1. सहस्रनयनं देवं मत्तवारणसंस्थितम्।
   पृथूरुवक्षोवदनं सिंहस्कन्धं महाभुजम्॥
   किरीटकुण्डलधरं पीवरोरुभुजलक्षणम्।
   वज्रोत्पलधरं तद्वन्नाम्नाभरणभूषितम्॥
   मत्स्य पुराण, 259/66-67
2. इन्द्रो वज्री गजारूढः -**अग्निपुराण**, 22/14
3. स्टेला क्रेमरिश-**द आर्ट आफ इण्डिया**, पृ० 102

विष्णु के अनन्त-शयन एवं उनके नाभि-कमल से ब्रह्मा के उत्पत्ति की कथा हरिवंश पुराण में प्राप्त होती है।[1]

मूर्ति-विज्ञान की दृष्टि से ब्रह्मा के वाम-पार्श्व में इन्द्र की पहचान उनके समीप अंकित गज से की गई है।

इन्द्र एवं इन्द्राणी की युगल प्रतिमायें—इन्द्र एवं इन्द्राणी की युग्म-प्रतिमा का लक्षण विष्णुधर्मोत्तर पुराण में प्राप्त होता है।[2] इन्द्र को चार दाँत वाले गज पर सवार कहा गया है। उनके वाम-भाग में शची विराजमान रहती हैं। इन्द्र चतुर्हस्त, श्वेतवर्ण, नीले वस्त्र एवं सुवर्णाभरणों से सुशोभित एवं ललाट पर तीसरे नेत्र से युक्त हों। उनके दोनों दाहिने हाथों में पद्म एवं अंकुश होना चाहिये। दोनों वाम-हस्तों में एक इन्द्राणी के पीठ पर हो एवं दूसरे में वज्र होना चाहिये। शची के दो हाथ होने चाहिये। इनका दाहिना हाथ इन्द्र के आसन-पीठ पर एवं वाम-हस्त सन्तान-मञ्जरी से युक्त होना चाहिये।

पुराणकार ने इस प्रसंग में इन्द्र में विष्णु एवं शची में लक्ष्मी का दर्शन किया है।[3] विष्णु धर्मोत्तर में वर्णित यह प्रतिमा लक्षण कई वैशिष्ट्यों से युक्त है—

---

1. **हरिवंश पुराण**, हरिवंश पर्व, 27/8-12
2. चतुर्दन्ते गजे शक्रः श्वेतः कार्यः सुरेश्वरः।
   वामोत्सङ्गगता कार्या रक्षमाणा तथा शची॥
   नीलवस्त्रः सुवर्णाभः सर्वाभरणवाँस्तथा।
   तिर्यग्ललाटगेनाक्ष्णा कर्तव्यश्च विभूषितः॥
   शक्रश्चतुर्भुजः कार्यो द्विर्भुजा च तथा शची।
   पद्माङ्कुशौ तु कर्तव्यौ शक्रदक्षिणहस्तयोः॥
   वामं शचीपृष्ठगतं द्वितीयं वज्रसंयुतम्।
   वामे शच्याः करे कार्या रम्या सन्तानमञ्जरी॥
   दक्षिणं पीठविन्यस्तं देवनाथस्य कारयेत्।
   ब्रह्मणैव विनिर्दिष्टं तस्याभरणधारणम्॥
   —**विष्णुधर्मोत्तर०** 3/50/2-6/
3. वासुदेवः स्मृतः शक्रस्तेन लक्ष्मीः शची मता। -**विष्णुधर्मोतर पुराण**, 2/50/11

1. किसी अन्य स्थल पर इन्द्र में विष्णु एवं इन्द्राणी में लक्ष्मी भाव रखते हुये विचार नहीं किया गया है।

2. इन्द्र के हाथ में पद्म एवं अंकुश तथा इन्द्र का चतुर्भुज स्वरूप उनमें विष्णु-तत्त्व का आधान करते हैं एवं शची में लक्ष्मी का दर्शन कराते हैं। सम्भवत: इसी से विष्णु की एक संज्ञा उपेन्द्र भी है।

3. इन्द्र में विष्णु के साथ-साथ शिव-तत्त्व के भी दर्शन होते हैं। इन्द्र के ललाट पर तीसरा नेत्र शिव का प्रतीक है।[1]

4. विष्णु का एक गुण अत्यन्त विस्तार एवं प्रकाश है। इन्द्र का सुवर्णाभ होना एवं नीला वस्त्र धारण करना तेज से एवं आकाश तत्त्व (अत्यन्त विस्तार) से युक्त करती है।[2]

5. वज्र की स्थिति भी इस प्रतिमा-लक्षण में विचारणीय है। वेद में इन्द्र के दाहिने हाथ में वज्र कहा गया है[3], जबकि विष्णुधर्मोत्तर पुराण में यह उनके वाम-हस्त में है। इस प्रकार विष्णुधर्मोत्तर में वर्णित शची सहित इन्द्र का यह प्रतिमा-लक्षण विशेष महत्त्वपूर्ण है।

विष्णुधर्मोत्तर की इस युग्म प्रतिमा में वर्णित इन्द्र के स्वरूप का दर्शन 'बृहत्संहिता' के इन्द्र की प्रतिमा में भी प्राप्त होता है। वराहमिहिर के अनुसार इन्द्र का वाहन गज शुक्ल वर्ण का एवं चार दाँतों से युक्त होना चाहिये। इन्द्र के हाथ में वज्र एवं ललाट पर तृतीय नेत्र होना चाहिये।[4]

---

1. त्रिनेत्रता च तस्योक्ता देवदेवेन शम्भुना। —वही, 3/50/7
2. रुक्माभवर्णता तस्य तेजसां धामकारणात्।
   यन्नीलं वसनं तस्य तदाकाशं प्रकीर्तितम्॥ —वही, 3/50/8
3. धिष्व वज्रं दक्षिणं इन्द्र हस्ते। —ऋग्वेद, 6/22/9
4. शुक्लश्चतुर्विषाणो द्विपो महेन्द्रस्य वज्रपाणित्वम्।
   तिर्यग्ललाटसंस्थं तृतीयमपि लोचनं चिह्नम्॥ —बृहत्संहिता, 58/42

इन्द्र की मूर्ति में शिव एवं विष्णु तत्त्व का समन्वय

वैदिक काल में इन्द्र देवों के प्रधान थे एवं वेद में सर्वाधिक सूक्त एवं मन्त्र इन्द्र को ही समर्पित है। पुराणों तक आते-आते ब्रह्मा, विष्णु एवं शिव का स्थान देवों में प्रमुख हो गया। इन्द्र का महत्त्व इनकी अपेक्षा कम होने लगा। किन्तु उनका देवराज स्वरूप बना रहा। इन्द्र में शिव एवं विष्णु इन दोनों देवों का प्रतीक समाविष्ट कर मूर्तिकार एक ओर तो इन्द्र को महत्त्वपूर्ण बनाने के लिये सचेष्ट प्रतीत होते हैं तो दूसरी ओर शैव एवं वैष्णव धारा का समन्वय भी इन्द्र के माध्यम से प्रकट करने का प्रयत्न करते हैं। इन सबके मूल में यह दर्शन भी परिलक्षित होता है कि इन्द्र, विष्णु, एवं शिव सभी मूलतः एक है, इनमें विग्रह मात्र का भेद है। यह भाव पूर्णरूपेण वैदिक देववाद (मूल में एक देवता) के अनुरूप है।

इन्द्र-शची के युगल-मूर्तन के ऐतिहासिक साक्ष्य

खजुराहो में इन्द्र एवं इन्द्राणी की युगल प्रतिमायें प्राप्त होती हैं। ये प्रतिमायें विष्णुधर्मोत्तर में वर्णित इन्द्र के युग्म मूर्तन का स्मरण कराती हैं।

खजुराहो के कन्दरिया महादेव में[1] प्राप्त इस युगल मूर्ति में इन्द्र का सिर भग्न है एवं वह हार, यज्ञोपवीत, केयूर, कङ्कण, मेखला तथा माला से अलङ्कृत है। उनके वामपार्श्व में इन्द्राणी हैं। इन्द्राणी ने केशबन्ध, हार, कटिसूत्र तथा केयूर धारण कर रखा है। इन्द्र का चतुर्थ हस्त इन्द्राणी का आलिङ्गन करता हुआ उनके वाम वक्ष पर है। उनका प्रथम तथा तृतीय हाथ भग्न है एवं द्वितीय हाथ का आयुध भग्न है। शची का दाहिना हाथ इन्द्र के दक्षिण स्कन्ध पर है एवं बायाँ हाथ भग्न है। पादपीठ पर इन्द्र के दक्षिण ओर चामर लिये एक सेवक एवं शची के वाम पार्श्व में एक चामर-धारिणी स्त्री है। शची की ओर एक भक्त हाथ जोड़े खड़ा है एवं इन्द्र के समीप एक हाथी बैठा है। इस हाथी की पहचान ऐरावत के रूप में की गई है। पीछे वाम एवं दक्षिण भाग में एक-एक अनुचर है। प्रभावली में एक ओर ब्रह्मा एवं दूसरी ओर शिव उत्कीर्ण हैं।

---

1. अवस्थी, रामाश्रय, खजुराहो की देवप्रतिमायें, पृ० 209

इस सम्पूर्ण मूर्ति में अङ्कित व्यक्ति की पहचान इन्द्र के रूप में किया जाना मात्र गज के अङ्कन के कारण सम्भव है। इसके अतिरिक्त अन्य कोई प्रतीक नहीं है।

कन्दरिया महादेव मन्दिर, खजुराहो[1] में इन्द्र-इन्द्राणी की एक अन्य युगल मूर्ति भी प्राप्त होती है। इस मूर्ति की स्थिति पूर्वोक्त मूर्ति से अधिक अच्छी है क्योंकि इसमें पुरुष का सिर प्राप्त होता है। इस अङ्कन में इन्द्र ललितासन मुद्रा में है एवं करण्ड मुकुट आदि से सुशोभित हैं। उनके दोनों दक्षिण हस्त खण्डित हैं। ऊपर के वाम हस्त में धारण किया गया आयुध भग्न है। नीचे का वामहस्त इन्द्राणी का आलिङ्गन करता हुआ उनके वाम पयोधर पर स्थित है। शची का दक्षिण हस्त इन्द्र के दक्षिण स्कन्ध पर है एवं दूसरा हाथ खण्डित है। इन्द्र एवं शची के पैर लटकते हुये अङ्कित हैं और उनके मध्य पादपीठ पर ऐरावत है। दोनों ओर अनुचर खड़े हैं और अनुचरों के पीछे एक-एक स्त्री पुष्पमाला धारण किये हुये अङ्कित है।

इन्द्र-इन्द्राणी के इस प्रतिमा में भी पहचान का एक मात्र प्रतीक पादपीठ पर गज की स्थिति है।

इन्द्राणी के मूर्तन का ऐतिहासिक साक्ष्य

विष्णुधर्मोत्तर पुराण में इन्द्र-इन्द्राणी के युग्म अङ्कन के प्रसङ्ग में इन्द्राणी के रूपाङ्कन पर भी प्रकाश डाला गया है। इसके अनुसार इन्द्राणी को द्विभुज होना चाहिये एवं उनके वामकर में सन्तान-मञ्जरी होनी चाहिये।[2] गोरखपुर जिले में कुशीनगर, पड़रौना के ग्राम पुरैना कटया से प्राप्त पुरातत्त्व सम्पदा में गोद में बच्चा लेकर बैठी हुई स्त्री की प्रतिमा प्राप्त

---

1. अवस्थी, रामाश्रय, पूर्वोक्त ग्रन्थ, पृ० 209—210
2. शक्रश्चतुर्भुजः कार्यो द्विभुजा च तथा शची।
   पद्माङ्कुशौ तु कर्तव्यौ शक्रदक्षिणहस्तयोः॥
   वामं शचीपृष्ठगतं द्वितीयं वज्रसंयुतम्।
   वामे शच्याः करे कार्या रम्या सन्तानमञ्जरी॥
   दक्षिणं पृष्टविन्यस्तं देवनाथस्य कारयेत्। —विष्णुधर्मोत्तर, 30/50/4, 5, 6।

होती है। इस मूर्ति के पादपीठ पर हाथी का अङ्कन है। हाथी से जुड़ने के कारण इस स्त्री-प्रतिमा की पहचान इन्द्राणी से की गई है।[1] इस स्त्री-विग्रह में एक लाञ्छन गज का है[2] तो दूसरा गोद में बच्चा है। यह बच्चा सम्भवत: विष्णुधर्मोत्तर में वर्णित सन्तान-मञ्जरी का प्रतीक अथवा स्थानापन्न है। अत: इस स्त्री-प्रतिमा में इन्द्राणी की परिकल्पना उचित ही है।

गोद में बालक लिये इन्द्राणी का अङ्कन एलोरा की इन्द्रसभा नामक गुफा में भी दक्षिण ओर प्राप्त होता है। इनके पार्श्व में गजासीन इन्द्र का अङ्कन है।[3]

इन्द्राणी के स्वरूप का वर्णन प्रतिमा-लक्षण की दृष्टि करते हुये मत्स्य-पुराण में कहा गया है कि इन्द्राणी को इन्द्र के समान एवं दानवेन्द्रों का विनाश करने वाली होनी चाहिये। इन्हें गदा, चक्र वज्र एवं शूल से युक्त अङ्कित करना चाहिये।[4] यद्यपि इन लक्षणों से युक्त इन्द्राणी की कोई प्रतिमा प्रकाश में नहीं आई है।

इन्द्र के रूपाङ्कन के कतिपय ऐतिहासिक साक्ष्य—प्रतिमा-लक्षण की दृष्टि से 'रूपमण्डन' ग्रन्थ में इन्द्र का वर्णन करते हुए कहा गया है कि इन्द्र पूर्व दिशा के स्वामी हैं। इन्हें सहस्राक्ष एवं गजासीन निर्मित करना चाहिए। इनके (चार) हाथों में वज्र, वर, अङ्कुश एवं कुण्डी होनी चाहिये।[5]

---

1. श्रीवास्तव, ओ० पी०-**गोरखपुर के पुरावशेष**, गोरखपुर महोत्सव (ग्रन्थ) पृ० 32, 1997
2. ऐन्द्री गजसमारूढा...। **दुर्गासप्तशती**, कवच, 9
3. वर्मा, सावलिया विहारी-**भारत में प्रतीक पूजा का आरम्भ और विकास**, पृ० 26
4. गदाचक्रधरां तद्वद्दानवेन्द्रविनाशिनीम्।
   इन्द्राणीमिन्द्रसदृशीं वज्रशूलगदाधराम्॥

   —**मत्स्य पुराण**, 124/31
5. वरं वज्राङ्कुशौ चैव कुण्डीं धत्ते करैस्तु यः।
   गजारूढः सहस्राक्षः इन्द्राः पूर्वदिशाधिपः॥

   —**रूपमण्डन**, 2।31

'रूपमण्डन' में वर्णित इन्द्र-मूर्तन का साम्य चिदम्बरम् में प्राप्त इन्द्र की मूर्ति में देखा जा सकता है। इन्द्र की यह चतुर्भुज मूर्ति गजासीन है। आगे वाले दोनों हाथ अभय एवं वरद मुद्रा में है तथा पीछे के हाथों में वज्र तथा अङ्कुश है।[1]

पुराणों में इन्द्र का वर्णन प्राय: देवराज के रूप में प्राप्त होता है एवं ये देवों एवं अप्सराओं के साथ स्वर्ग में आमोद-प्रमोद करते रहते हैं। इन्द्र के इस स्वरूप की झलक हर्षनाथ मन्दिर से प्राप्त एक फलक के अङ्कन में दृष्टिगोचर होती है। लगभग 10वीं 11वीं शताब्दी का यह फलक राजपुताना, अजमेर के सीकार संग्रहालय में सुरक्षित है। इस फलक पर देवता बाजा बजाते एवं नाचते हुये दिखाये गये हैं। इन्द्र हाथी पर आसीन हैं। उनके पार्श्व में एक योद्धा तलवार एवं ढाल लिये खड़ा अङ्कित है तथा एक अप्सरा भी साथ में है। इन्द्र का दाहिना हाथ अभयमुद्रा में है एवं बायें हाथ में वज्र हैं। उनके साथ उनका महावत भी अङ्कित है।[2]

पंचाल सिक्कों की परम्परा के अनुसार शासक के नाम के अनुरूप सिक्कों के पृष्ठ-भाग में देवतादि का अंकन किया जाता है। इन्द्रमित्र नामक शासक के सिक्कों के पुरोभाग में ब्राह्मी लिपि में 'इन्द्रमितस्य' लिखा है एवं पृष्ठ भाग में पाद-पाठ पर खड़ी एक पुरुषाकृति अङ्कित है जिसके दाहिने हाथ में कोई वस्तु है।[3] विद्वानों का अनुमान है कि यह पुरुषाकृति इन्द्र की है।

इस प्रकार इन्द्र ने साहित्य ही नहीं कला के क्षेत्र को भी प्रभावित किया है एवं इनका रूपाङ्कन देश के सभी भागों में प्राप्त होता है। सामान्य रूप से पूजन की दृष्टि से देवों की प्रतिमाओं का निर्माण होता रहा है किन्तु अपवाद-स्वरूप इन्द्र की प्रतिमाओं का निर्माण

---

1. गोपीनाथ राव, टी० ए० -एलिमेन्ट्स ऑफ हिन्दू आइक्नोग्राफी (भाग2, खंड 2) पृ० 520
2. स्टेला क्रेमरिश—द हिन्दू टेम्पल, पृ० 402-403
3. एलन, जे०-कैटेलाग आफ द क्रायन्स आफ एन्शियन्ट इण्डिया, (1936) पृ० 203, फलक, 29 का 1-2, 3,5,

अलङ्करण के उदेद्श्य से किया गया प्राप्त होता है। इसका कारण यह है कि भारत के किसी भी भाग में एक भी मन्दिर इन्द्र को समर्पित नहीं है। इन्द्र का मूर्तन मन्दिरों में प्राय: दिग्पाल एवं देवराट् के रूप में प्राप्त होता है।



अभिज्ञान शाकुन्तल में औचित्य सिद्धान्त का उल्लंघन

डॉ० अनिता सेनगुप्ता, इलाहाबाद

कश्मीरनरेश अनन्तदेव तथा कलश नामक राजा के शासनकाल में साहित्यसंरचना करने वाले, भोज के समान कवि तथा आचार्य पद को अलंकृत करने वाले, संस्कृत के अद्वितीय लोककवि, आनन्दवर्धन द्वारा समादृत औचित्य तत्व को काव्यात्मा के रूप में प्रतिष्ठित करने वाले आचार्य क्षेमेन्द्र औचित्य सम्प्रदाय के प्रवर्तक माने जाते हैं। यद्यपि भरत ने अपने सम्पूर्ण ग्रन्थ में किसी भी स्थान पर औचित्य का नामतः अल्लेख नहीं किया, फिर भी उनके नाट्य शास्त्र में औचित्य का भावतः विवेचन विस्तृत रूप में प्राप्त होता है ना० शा० में वेशभूषादि के औचित्य का निर्देश किया गया था।

अदेशजो हि वेषस्तु न शोभां जनयिष्यति
मेखलोरसि बन्धे च हास्यायैवोपजायते॥

वस्तुतः अनुरूप योजना का ही दूसरा नाम औचित्य संविधान है–

उचितं प्राहुराचार्याः सदृशं किल यस्य तत्।
उचितस्य च यो भावस्तदौचित्यं प्रचक्षते॥
–औचित्य विचार चर्चा 6वीं कारिका

क्षेमेन्द्र के अनुसार औचित्य ही काव्य की आत्मा है–

अलङ्कारास्त्वलङ्कारा गुणा एव गुणाः सदा।
औचित्यं रससिद्धस्य स्थिरं काव्यस्य जीवितम्॥

उन्होंने माना कि उचित स्थान पर उचित ढंग से प्रस्तुत करने पर ही अलङ्कार अलङ्कार होते हैं, गुण गुण होते हैं तथा रस में भी चित्तद्रुति की सामर्थ्य आती है। औचित्य के अभाव में कोई काव्य को प्राणवान नहीं बना सकते।

दिवादिगण की समवायार्थक परस्मैपदी उच् धातु से क्त प्रत्यय होने पर उचित शब्द बनता है। तदनन्तर उचित शब्द से भावार्थक यञ् प्रत्यय से औचित्य शब्द की सिद्धि होती है। ध्वनिवादी आचर्यों ने औचित्य को रस का परा उपनिषद बताया है–(3/17 की वृत्ति) क्षेमेन्द्र ने रस को आत्मा और औचित्य को जीवन बताकर दोनों का अविच्छेद सम्बन्ध स्वीकार किया है। परवर्ती आचार्यो ने इसे औचित्याभाव के रूप में स्वीकार किया।

कनिष्ठिकाधिष्ठित कविता कामिनीकान्त महाकवि कालिदास-विरचित अभिज्ञान-शाकुन्तल नाटक यद्यपि संस्कृत नाटक-मणिमाला का शोभमान सुमेरू है साथ ही नाटक साहित्य में सर्वश्रेष्ठ है–काव्येषु नाटकं रम्यं तत्र रम्या शकुन्तला तथापि प्रस्तुत नाटक में कवि ने अनेक स्थल पर औचित्य सिद्धान्त का उल्लंघन किया है–

नायक में धीरोदात्तता का अभाव

संस्कृत नाटक का नायक धीरोदात्त होना चाहिए। नाटक में कई ऐसे प्रसंग प्राप्त होते है जिससे नायक में धीरोदात्तता का अभाव दृष्टिगोचर होता है। उदाहरणार्थ मृगया के लिए भ्रमण करते हुए आश्रम में प्रविष्ट होने के पश्चात् शकुन्तला तथा उसकी सखियों की विनोदसम्पन्न क्रियाओं को दुष्यन्त वृक्ष के पीछे छिपकर देखता है। छिपकर क्रियाएं देखने के पश्चात् जब वह प्रकट होता है तब अनसूया के द्वारा परिचय पूछे जाने पर अपना मिथ्या परिचय देते हुए कहता है–**भवति, यः पौरवेण राज्ञा धर्माधिकारे नियुक्तः, सोऽहमविघ्नक्रियोपलम्भाय धर्मारण्यमिदमायातः।**

वह कण्व की अनुपस्थिति में ही शकुन्तला से गन्धर्वविवाह करता है और कण्व के आने के पूर्व ही हस्तिनापुर लौट जाता है। औचित्य इसमें था कि कण्व के आने की प्रतीक्षा करता और उनकी स्वीकृति के बाद विवाह करता। दुष्यन्त के ये सभी कृत्य उसकी धीरोदात्तता के प्रतिकूल है।

धीरोदत्तता की रक्षा

दुष्यन्त के पास जब गर्भिणी शकुन्तला को लेकर गौतमी आती है तब दुष्यन्त विवाह की घटना को भूल जाता है एवं शकुन्तला को भी पहचानने से अस्वीकार करता है, वह कहता है–

राजा–किं चात्रभवती मया परिणीतपूर्वा?

शार्ङ्गरव–किं कृतकार्यद्वेषो धर्मं प्रति विमुखता कृतेऽवज्ञा?

राजा–कुतोऽयमसत्कल्पनाप्रसङ्गः?

शार्ङ्गरव–भो राजन् किमिति जोषयास्यते?

राजा–भोस्तपोधनाः चिन्तयन्नपि न खलु स्वीकरणमत्रभवत्याः स्मरामि

शकुन्तला–नन्वेकस्मिन् दिवसे नवमालिकामण्डपे नलिनीपत्रभाजनगतमुदकं तव हस्ते संनिहितमासीत्। तत्क्षणे स में पुत्रकृतको...विश्वसिति।

राजा–एवमादिभिरात्मकार्यनिर्वर्तिनीनामनृतमयवाङ्मधुभिराकृष्यन्ते विषयिणः।

गोतिमी-महाभाग, नार्हस्येवं मन्त्रयितुम्।

दुष्यन्त का ऐसा व्यवहार उसके धीरोदात्त प्रवृत्ति के प्रतिकूल माना जाता परन्तु नायक की धीरोदात्तता की रक्षा कवि कालिदास ने नाटक में दुर्वासा के शाप की कल्पना करके की है। दुर्वासा अतिथि रूप में शकुन्तला के सामने आते हैं परन्तु दुष्यन्त की स्मृति में मग्न वह उन्हें नही देख पाती। क्रुद्ध दुर्वासा उसे शाप देता है–

विचिन्तयन्ती यमनन्यमानसा
तपोधनं बेत्सि न मामुपस्थितम्।
स्मरिष्यति त्वां न स बोधितोऽपि सन्
कथां प्रमत्तः प्रथमं कृतामिव॥ 5/1

इस प्रकार शाप की कल्पना द्वारा कालिदास ने दुष्यन्त के चरित्र के दोष का परिमार्जन किया। तथा औचित्य की रक्षा की।

अंक में अदर्शनीय तत्व

कवि ने नाटक में श्रंगारिक चेष्टाओं का जिस रूप में प्रदर्शन किया है वह अनुचित है। तृतीयांक में जब शकुन्तला की सखियाँ उसे तथा दुष्यन्त को अकेला छोड़ देती हैं उस समय दुष्यन्त तथा शकुन्तला की श्रंगारिक चेष्टाओं का वर्णन अंक में ही है–दुष्यन्त शकुन्तला से पूछता है–

किं शीतलैः क्लमविनोदिभिरार्द्रवातान्
संचारयामि नलिनीदलतालवृत्तैः।
अङ्के निधाय करभोरु यथासुखं ते
संवाहयामि चरणावुत पद्मताम्रौ॥
उत्सृष्य कुसुमशयनं नलिनीदलकल्पितस्तनावरणम्।
कथमातपे गमिष्यसि परिबााधापेलवैरङ्गैः ।। 3/19

अपरिक्षत कोमलस्य यावत्
कुसुमस्येव नवस्य षट्पदेन।
अधरस्य पिपासता मया ते
सदयं सुन्दरि गृह्यते रसोऽस्य॥

नाटक के अंक में इस प्रकार के श्रृंगारिक दृश्यों को दिखाया जाना उचित नहीं है। नाटकीय नियमों के अनुसार रंगमंच पर अधरपान दिखाना वर्जित है।

पात्रगत अनौचित्य

कालिदास ने कण्व के शिष्यों को ब्रह्मचारी नहीं रहने दिया। चतुर्थांक में शिष्य कहता है–

अन्तर्हिते शशिनि सैव कुमद्वती मे
दृष्टिं न नन्दयति संस्मरणीय शोभा।
इष्टप्रवासजनितान्यबलाजनस्य
दु:खानि नूनमतिमात्रसुदु:सहानि॥ 5/3

यह उक्ति ब्रह्मचारी के अनुरूप नहीं है। प्रियंवदा ब्रह्मचारिणी है, पर वह शकुन्तला से श्रृंगारिक परिहास करती है प्रियंवदा–यथा वनज्योत्स्नाऽनुरूपेण पादपेन संगता, अपि नामैवमहमप्यात्मनोऽनुरूपं वरं लभयेति।

आचार का अनौचित्त्य

आश्रम में गंधर्व विवाह करना उचित नही था। राजा की श्रृंगार युक्त प्रवृत्तियों को देखकर विदूषक कहता है कि आपने तपोवन को उपवन बना दिया है–विदूषकः –तेन कि गृहीतपाथेया भव। कृतं त्वयोपवनं तपोवनमिति पश्यामि।

अलंकार का अनौचित्य

कालिदास ने सप्तमांक में भरत की उपमा कृष्ण सर्प शिशु से दी है। यह उपमान उचित नहीं प्रतीत होता।

अन्ततः यही कहा जा सकता है कि अनौचित्य के होते हुए भी ''काव्येषु नाटकं रम्यं तत्र रम्या शकुन्तला'' इति शम्।



न्यायवैशेषिक मत में पदार्थ की अवधारणा

सुधीर कुमार मिश्र, नई दिल्ली

इस संसार में जन्म लेने वाला प्रत्येक प्राणी नानाविध एवं नाना प्रकार की वस्तुओं का अनुभव करता है। उत्तरोत्तर उसका यह अनुभव वृद्धि को ही प्राप्त होता है, क्योंकि वह शनैः शनैः अनेक वस्तुओं के सम्पर्क में आता-जाता है। इन वस्तुओं को ही पदार्थ कहते हैं, क्योंकि संसार की ऐसी कोई भी चीज नहीं है जो किसी शब्द से अभिहित न हो, जिसकी कोई संज्ञा न हो, जो किसी नाम से निर्धारित न की जा सकती हो। अतः ज्ञान का विषय बनने वाली सभी वस्तुओं को पदार्थ कहा जाता है। 'पदार्थ' शब्द की निष्पत्ति 'पद' एवं 'अर्थ' दो शब्दों के योग से होती है। पद 'नाम' है और 'अर्थ' है उसका रूप (आकृति) (नामरूपे व्याकरणवाणी)। अर्थात् किसी शब्द से कही जाने वाली वस्तु ही पदार्थ है। इसी कारण 'पदार्थ' का लक्षण 'ज्ञेयत्वम् अभिधेयत्वम्, वाच्यत्वम्, पदार्थत्वम्' सर्वोचित लक्षण है।

इस संसार में व्याप्त समस्त पदार्थों का अत्यन्त संक्षेप में वैज्ञानिक वर्गीकरण करने का श्रेय महर्षि कणाद को जाता है, जिनका समय निश्चितरूप से गौतम एवं कृष्णद्वैपायन व्यास से पूर्व ही है, अर्थात् जिन पदार्थों के वैज्ञानिक वर्गीकरण करने में हम आज समर्थ हो सके हैं, उन पदार्थों के वर्गीकरण, लक्षण (स्वरूप निर्धारण) एवं कार्यकारणभाव का निर्धारण कणाद ने लगभग 600 ई० पू० ही कर दिया था। उन्होंने विश्वव्याप्त समस्त भाव पदार्थों को 6 भागों में विभक्त कर लगभग 370 सूत्रों में उनके लक्षण, वर्गीकरण आदि का वर्णन किया है। इस तथ्य से इनकार नहीं किया जा सकता है कि 10वीं शताब्दी में शिवादित्य मिश्र ने अपने ग्रन्थ '**सप्तपदार्थी**' में 'अभाव' को सातवें पदार्थ के रूप में प्रतिष्ठित किया, परन्तु कणाद को 'अभाव' नामक पदार्थ स्वीकार्य नहीं था, ऐसा नहीं है क्योंकि कणाद ने वैशेषिक सूत्र 1-1-4 [**धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेष-**

समवायानां पदार्थनां साधर्म्यवैधर्म्यभ्यां तत्त्वज्ञानानिःश्रेयसम्] में जहाँ 6 प्रकार के भाव पदार्थों का परिगणन किया है वहीं 'वैधर्म्य' शब्द के द्वारा अप्रत्यक्षरूप से 'अभाव' नामक पदार्थ की ओर भी संकेत कर दिया है। चूँकि वहाँ पर भावरूप पदार्थ का परिगणन किया जा रहा था, अतः अभाव का नामोद्देश करना उचित नहीं लगा। इसके अतिरिक्त सूत्रकार कणाद ने स्वयं नवम् अध्याय के प्रथम आह्निक में

'क्रियागुणव्यपदेशाभावात् प्रागसत्'। (9-1-1)

असतः क्रियागुणव्यपदेशाभावादर्थान्तरम्। (9-1-3)

असदिति भूतप्रत्यक्षाभावात् भूतस्मृतेर्विरोधिप्रत्यक्षवत्। (9-1-6)

तथाऽभावे भावप्रत्यक्षत्वाच्च। (9-1-7)

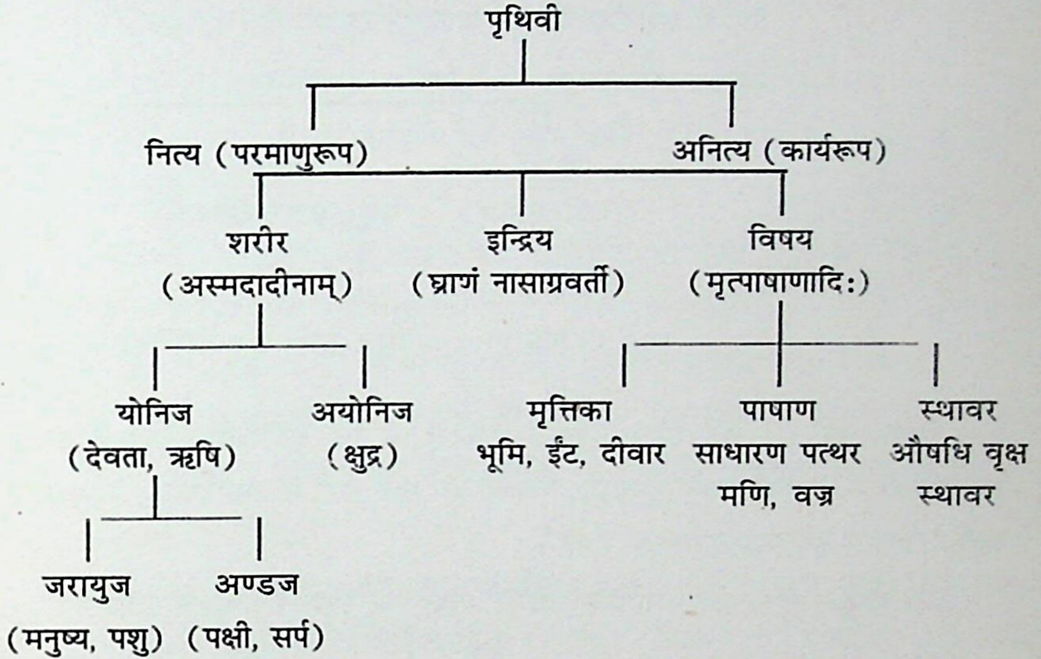
आदि सूत्रों में 'अभाव' पदार्थ का स्वयं ही उपपादन किया है।

कणादमुनि ने वैशेषिक सूत्र में पदार्थों का जिस क्रम से परिगणन किया है उसका उल्लंघन नहीं किया जा सकता है, क्योंकि वे एक विशेष क्रम में पठित है, इस विशेष क्रम का कारण हमें प्रशस्तपाद के '**पदार्थधर्मसंग्रह**' पर **श्रीधराचार्य** द्वारा रचित **न्यायकन्दली** टीका में प्राप्त होता है–''**आदौ द्रव्यस्योद्देशः** सर्वाश्रयत्वेन प्राधान्यात्। गुणानाञ्च कर्मापेक्षया भूयस्त्वाद् द्रव्यानन्तरमभिधानम्। नियमेन गुणानुविधायित्वात् कर्मणां गुणानन्तर-मुद्देशः। कर्मान्वितत्वात् सामान्यस्य कर्मानन्तरमभिधानम्। पञ्चपदार्थवृत्तेः समवायस्य सर्वशेषेणाभिधाने प्राप्ते विशेषाणां मध्ये कथनम्। अभावस्य पृथगनुपदेशो भावपारतन्त्र्यात्, न त्वभावात्।'

1. द्रव्यः–''**क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्**'' (**वैशेषिक सूत्र 1-1-15**) अर्थात् क्रिया एवं गुण से युक्त होना तथा समवायिकरण होना द्रव्य का लक्षण है। लक्षण में सर्वप्रथम आचार्य ने क्रिया के आश्रय को द्रव्य कहा, क्योंकि कोई क्रिया द्रव्य में ही हो सकती है, किन्तु आकाश आदि विभुद्रव्य क्रिया का आश्रय नहीं बनते हैं। अतः आचार्य ने लक्षण में 'गुणवत्' पद भी जोड़ दिया जिससे आकाश आदि में लक्षण की अव्याप्ति न हो। द्रव्य 9 ही है–''**पृथिव्याप्स्तेजो वायुराकाशं कालो दिगात्मा मन इति द्रव्याणि।**'' 1-1-5 मीमांसक विशेषकर कुमारिल भट्ट तमस् को 10वें द्रव्य के रूप में स्वीकार करते हैं जो कि तेजस् का अभावमात्र है, श्रीधर आचार्य ने '**न्यायकन्दली**' में यह

सिद्ध किया है कि तमस् तेजस् का अभावमात्र ही है।

(i) **पृथिवी**–'रूपरसगन्धस्पर्शवती पृथिवी' 2-1-1 एवं ''गन्धाश्रयत्वम् पृथिवीत्वम्''।



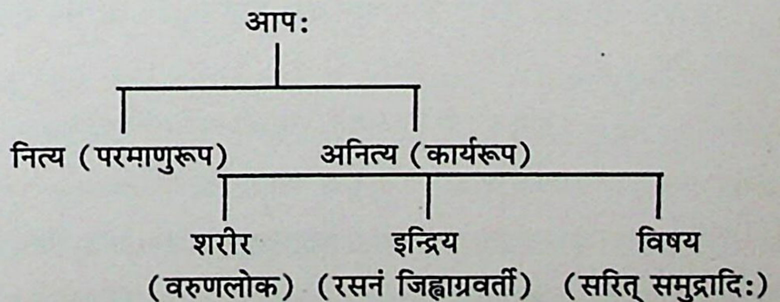
(मनुष्य, पशु) (पक्षी, सर्प)

यहाँ पर दो बातें ध्यातव्य हैं–1. गन्ध धर्म के द्वारा पृथिवी के स्वरूप का ज्ञान होता है जबकि 'पृथिवीत्व' जाति के द्वारा Naming of locous का ज्ञान होता है।

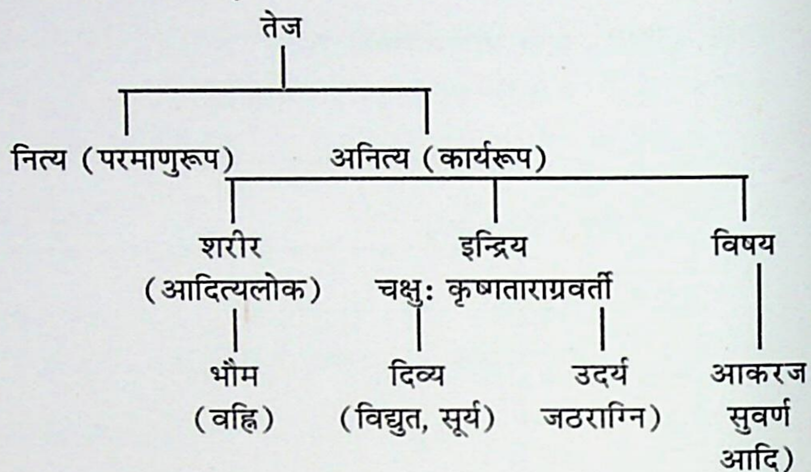
2. वैशेषिक दर्शन में अणु परिमाण एवं महत् परिमाण नित्य होता है जबकि समस्त मध्य परिमाण अनित्य होता है।

(ii) **आप**– **रूपस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाश्च'** 2-1-2

'समवायेन शीतस्पर्शवत्वं जलत्वम्''।

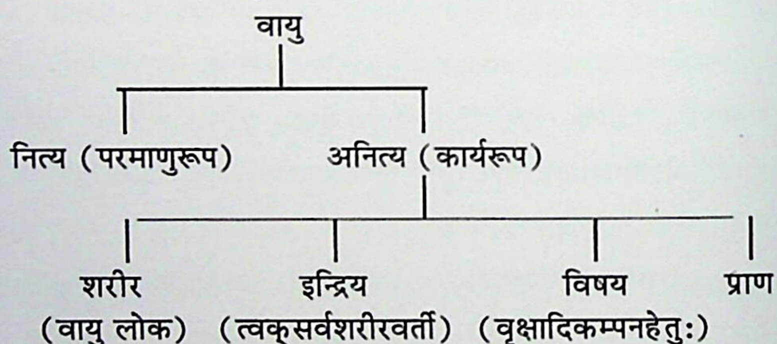


(iii) तेजः–'उष्णस्पर्शवत्वं तेजस्त्वम्'



पृथिवी, जल एवं तेज का रूप शुक्ल होता है जो कि अग्नि में भास्वर है तथा जल एवं पृथिवी में अभास्वर रूप होता है, पृथिवी एवं तेज में नैमित्तिक द्रव्यत्व पाया जाता है जबकि जल में सांसिद्धिक द्रव्यत्व होता है।

(iv) वायुः–'रूपरहिततस्पर्शवान् वायुः'। वायु का स्पर्श अनुष्णाशीत होता है।



यद्यपि वायु एक ही है फिर भी स्थान रूपी उपाधि के भेद से यह पाँच नामों से जाना जाता है–

हृदि प्राणो गुदेऽपानः समानो नाभिसंस्थितिः।

उदानः कण्ठ देशे च व्यानः सर्वशरीरगः॥

(v) आकाश–'शब्दाश्रयत्वम् आकाशत्वम्'। एकं विभु नित्यं च।

(vi) काल–'अतीतादिव्यवहारहेतुः कालः'। एको विभुर्नित्यश्च।

वस्तुतः काल एक ही है परन्तु सूर्य की गति इत्यादि सावयव साधनों के द्वारा हम अतीत, वर्तमान एवं भविष्यत् आदि लौकिक व्यवहार करते हैं।

(vii) **दिक्–प्राच्यादिव्यवहारहेतुर्दिक्। सा चैका नित्या विभ्वी च।**

प्राची, प्रतीची, उदीची एवं अवाची, आग्नेय, नैऋत्य, वायव्य और ईशान तथा ऊपर एवं नीचे इन 10 दिशाओं की कल्पना हम अपने लौकिक व्यवहार को चलाने के निमित्त मात्र से ही करते हैं।

(ii) **आत्मा–'ज्ञानाश्रयत्वम् आत्मात्वम्'**। द्विविधः जीवात्मा-परमात्मा चेति। तत्रेश्वरः सर्वज्ञः परमात्मा एक एव सुखदुःखादिरहतिः। जीवात्मा प्रतिशरीरं भिन्नो विभुर्नित्यश्च। वैशेषिक ज्ञान को आत्मा का आवश्यक गुण न मानकर आगन्तुक गुण मानता है, हमें अपने आत्मा का अव्यवहित ज्ञान होता है लेकिन अन्य आत्माओं का ज्ञान केवल व्यवहित रूप में उनके व्यवहार इत्यादि से ही हो सकता है। (सिद्धान्तमुक्तावली-निर्णयसागर पृ० 209)

(ix) **मन–सुखदुःखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रियं मनः**। तत् च प्रत्यगात्मनियतत्वादनन्तं परमाणुरूपं नित्यं च। मनस् के दो व्यापार माने जाते हैं–प्रथम–वह आत्मा की ज्ञान प्राप्ति में सहायता करता है परन्तु वह ज्ञान के क्षेत्र को सीमित करके प्रतिबन्धक का कार्य भी करता है। द्वितीय–मनस् के द्वारा ही आत्मा का इन्द्रिय और शरीर से सम्बन्ध स्थापित हो पाता है, और इनके द्वारा उसका वाह्य जगत् से सम्बन्ध होता है। आत्मा के सांसारिक बन्धन में पड़ने का मूल कारण निश्चय ही उसका मन से सम्बद्ध होना है–बन्धनिमित्तं मनः **(द्रष्टव्य 'न्यायमञ्जरी' पृ० 499)** क्योंकि यद्यपि शरीर और इन्द्रियाँ भी अनेक जन्मों में आत्मा के साथ रहते हैं फिर भी प्रत्येक जन्म में ये बिलकुल नये हो जाते हैं जबकि मनस् वही बना रहता है।

इस प्रकार पृथिवी, जल, तेज एवं वायु अपने परमाणुरूप में नित्य एवं कार्यरूप में अनित्य होते हैं, जबकि आकाश, काल, दिक्, आत्मा एवं मनस् सदैव नित्य ही होते हैं। इनमें आकाश, काल, दिक् एवं आत्मा महत् परिमाण होने के कारण नित्य है जबकि मनस् अणु परिमाण होने के कारण नित्य होता है। यह हमारे ऋषियों के चिन्तन शैली की पराकाष्ठा ही है कि आज का विज्ञान भी अणु को किसी भी वस्तु का स्वतंत्र एवं सूक्ष्मतम

ईकाई मानता है और साथ ही साथ इसे नित्य भी मानता है, इन नौ द्रव्यों में पृथिवी, जल, तेज एवं वायु मूर्त्त द्रव्य है जबकि शेष आकाश, काल, दिक्, आत्मा एवं मन अमूर्त्त द्रव्य माने जाते हैं।

2. गुण–गुण द्रव्य के समान स्वतंत्र पदार्थ नहीं है। यह द्रव्य पर आश्रित होते हैं एवं इन गुणों के गुण या कर्म नहीं होते हैं। अभिधेय एवं ज्ञेय होने के कारण गुण को पदार्थ माना गया है। गुण के अन्तर्गत भौतिक एवं मानस् दोनों के गुण आ जाते हैं। नित्य द्रव्यों में पाये जाने वाले गुण नित्य एवं अनित्य द्रव्यों के गुण अनित्य होते हैं। **(द्रष्टव्य तर्क संग्रह, पृ० 16) 'नित्यगतं नित्यं, अनित्यगतं अनित्यम्।'** महर्षि कणाद ने गुण का लक्षण करते हुए कहा है कि–**'द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगविभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम्।'** 1-1-16। अर्थात् संयोग-विभाग के अनपेक्ष कारण से भिन्न द्रव्य में आश्रित, गुणों से सर्वथा रहित पदार्थ को गुण कहते हैं। वस्तुतः सामान्य या जाति द्रव्य, गुण एवं कर्म नामक पदार्थों में ही पाया जाता है। यदि गुण को हम सरल शब्दों में व्यक्त करना चाहे तो– **'द्रव्यकर्मभिन्नत्वे सति सामान्यवान्'** अर्थात् द्रव्य एवं कर्म से भिन्न सामान्यवान् को गुण कहते हैं।

आचार्य कणाद ने **वैशेषिक सूत्र 1-1-6** में मात्र 17 गुणों का उल्लेख किया है–

'रूपरसगन्धस्पर्शाः संख्या परिमाणानि पृथकत्वम् संयोगविभागौ

परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च गुणाः।''

जबकि वैशेषिक सूत्र पर प्राप्त होने प्रथम भाष्य प्रशस्तपाद द्वारा रचित **'पदार्थधर्मसंग्रह'** में गुणों की संख्या 24 हो गयी। इसमें गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह, संस्कार, धर्म, अधर्म एवं शब्द ये 7 अधिक गुण थे। इन चौबीस गुणों को समस्त परवर्ती ग्रन्थों एवं प्रकरणग्रन्थों में स्वीकार किया गया है। इन गुणों में से रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह और वेग (संस्कार) केवल मूर्त्त द्रव्यों में पाये जाते हैं। बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, शब्द एवं भावना (संस्कार) नामक गुण केवल अमूर्त्त द्रव्यों में पाये जाते हैं तथा संख्या परिमाण, पृथक्त्व, संयोग एवं विभाग उभयगुण हैं।

3. कर्म–कर्म भी गुणों के समान द्रव्य पर आश्रित होते हैं। इन्हें एक स्वतंत्र पदार्थ मानने का अर्थ यह है कि न्याय वैशेषिक स्थिरता को वास्तविकता का एक संभव लक्षण

मानना है। कर्म केवल मूर्त्त द्रव्यों में ही रहता है न कि विभु द्रव्यों में। कर्म का स्वरूप चलना या क्रिया है–'**चलनात्मकं कर्म**। कर्म वस्तुओं के संयोग एवं विभाग का कारण होता है इसी कारण आचार्य कणाद ने कर्म का लक्षण (1-1-17) दिया है कि–'**एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम्**' अर्थात् एक द्रव्य में समवेत गुणशून्य एवं संयोग-विभाग के लिए अनपेक्ष कारणीभूत पदार्थ को कर्म कहते हैं, यह कर्म पाँच प्रकार का होता है–'**उत्क्षेपणापक्षेणाकुञ्चनप्रसारणगमनानि पञ्चैव कर्माणि**'। (द्रष्टव्य प्रशस्त-पादभाष्य)। ऊर्ध्व स्थान में होने वाले संयोग के कारण को उत्क्षेपण, अधोदेश में होने वाले संयोग के कारण को अपक्षेपण, शरीर के निकट के स्थान में होने वाले संयोग के कारण को आकुञ्चन, शरीर से दूर के स्थान में होने वाले संयोग को प्रसारण तथा अन्य समस्त क्रियाओं को गमन कहते हैं, गमन के अन्तर्गत ही भ्रमण, रेचन, स्पन्दन, उर्ध्वजलन, तिर्यक्पतन, नमन और उन्नमन प्रभृति कर्म का भी समावेश हो जाता है।

4. सामान्य–'**सामान्यं विशेष इति बुद्धयपेक्षम्**' (1-2-3) अर्थात् सामान्य एवं विशेष बुद्धि की अपेक्षा से होते हैं। सामान्य को जाति भी कहते हैं। अत्यन्त विभिन्न दो वस्तुओं में जिस एक वस्तु के रहने से एक आकार की प्रतीति होती है उसी को सामान्य कहते हैं। [द्रष्टव्य **श्रीधर कृत न्यायकन्दली।अत्यन्तव्यावृत्तानां पिण्डानां यतः कारणादन्योन्य-स्वरूपानुगमः प्रतीयते तत्सामान्यम्**। सामान्य नित्य होता है और किसी वर्ग के सभी व्यक्तियों में समवाय सम्बन्ध से वर्तमान होता है।–'**नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्त्वम्**'।

वैशेषिक सामान्य की वस्तुगत सत्ता को स्वीकार करता है, सामान्य एक है यद्यपि जिन व्यक्तियों में रहता है वे अनेक हैं। सामान्य नित्य है यद्यपि जिन व्यक्तियों में यह रहता है वे अनित्य तथा उत्पादविनाशशील है। **सामान्य दो प्रकार का होता है–1. परसामान्य, 2. अपरसामान्य**। इसका यह विभाजन परस्पर सापेक्ष होता है। जो अधिक देश में रहता है उसे पर सामान्य कहते हैं–**परत्वमधिकदेशवृत्तित्वम्**। इस दृष्टि से सत्ता पर सामान्य है क्योंकि वह द्रव्य, गुण एवं कर्म तीनों पदार्थों में पायी जाती है। जो अपेक्षाकृत न्यूनदेश में **रहे उसे अपरसामान्य कहते हैं–अपरत्त्वम् च न्यूनदेशवृत्तित्त्वम्** जैसी–पृथिवीत्व, घटत्वं आदि की अपेक्षा से पर सामान्य है एवं द्रव्यत्व की अपेक्षा अपसामान्य है।

किसी भी साधारण धर्म, सामान्य को जाति का स्थान ग्रहण करने के लिए कुछ योग्यताओं की अपेक्षा होती है। **उदयनाचार्य** ने **'किरणावली'** में बताया है कि किन परिस्थितियों में साधारण धर्म सामान्य जाति का स्थान प्राप्त नहीं कर पाता है। ये परिस्थितियाँ जातित्वाधक कही जाती हैं–

व्यवेरभेदः, तुल्यत्वम्, सङ्करोऽथानवस्थितिः।

रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः॥

(i) **व्यक्तेरभेदः**–एक व्यक्ति में रहने वाला धर्म जाति रूप सामान्य न होकर उपाधि होता है। जैसे–आकाशतत्व, कालत्व, दिक्त्व आदि उपाधियाँ हैं।

(ii) **तुल्यत्वम्**–व्यक्तियों की तुल्यता होने पर भी जाति नहीं होती है। जैसे घटत्व जाति है जबकि इसका समनियत साधारण धर्म कलशत्व उपाधि है क्योंकि अनुवृत्ति प्रत्यय का कार्य घटत्व से ही सम्पन्न हो जाता है।

(iii) **सङ्कर**–भिन्न, आधार में वर्तमान होकर भी कहीं एक आधार में उपलब्ध होने वाले दो धर्मों का पारस्परिक सङ्कर माना जाता है। ऐसे दोनों ही धर्म उपाधि है।

भूतत्त्व आकाश	पृ० अन् तेज वायु	मुर्तत्व मान

यहाँ पर 'भूतत्त्व-मूर्त्तत्व' को जाति नहीं माना जा सकता है क्योंकि आकाश में मूर्त्तत्व एवं मन में भूतत्त्व नहीं है।

(iv) **अनवस्था**–अनवस्था दोष को उत्पन्न करने वाले धर्म को जाति नहीं माना जा सकता है। जैसे सत्ता में सत्तात्व को मानने पर अनवस्था दोष उत्पन्न होने लगेगा। अतः जातित्व या सामान्यत्व को जाति न मानकर उपाधि मानते हैं।

(v) **रूपहानि**–यदि किसी साधारण धर्म को जाति मानने पर उसके आश्रयों का स्वरूप ही नष्ट होने लग जाय तो उस साधारण धर्म को जाति नहीं माना जा सकता है। जैसे–विशेषत्व।

(vi) **असम्बन्ध**–किसी साधारण धर्म तथा उसके आधारों के बीच जाति-व्यक्ति के मध्य स्वीकृत सम्बन्ध (समवाय) का न होना भी उस साधारण धर्म के जाति होने में

बाधक है। जैसे–'**समवाय**' **पदार्थ में** '**समवायत्व**' जाति मानी जाय तो वह समवाय नामक पदार्थ में समवाय सम्बन्ध से ही रहेगी किन्तु समवाय में दूसरा समवाय रहे यह सम्भव नहीं है। अत: जाति न होकर उपाधि मात्र है।

इन जातित्बाधकों में से 'सङ्कर' नामक जातित्बाधक को नव्य नैयायिक जाति बाधक नहीं मानते हैं। (दृष्टव्य-दिनकरी पृ० 58)

5. विशेष–विशेष पदार्थ वैशेषिकों का स्वतंत्र पदार्थ है। विशेष पदार्थ को कणाद ने अन्त्य कहा है।'' प्राचीन भाष्यकार **प्रशस्तपाद, वृत्तिकार** आदि अन्त्य शब्द के अन्तर्गत अन्त शब्द का अर्थ '**नित्य द्रव्य**' और 'अन्त्य शब्द का अर्थ '**नित्य द्रव्य में रहने वाला**' मानते हैं, किन्तु अन्त शब्द का उपर्युक्त अर्थ अत्यन्त अस्वाभाविक है। इसलिए इसका अर्थ **उदयनाचार्य** ने '**अन्तिम**' **(ultimate)** किया है (द्रष्टव्य-**किरणावली पृ०** 129) इसका तात्पर्य है कि विशेष पदार्थ व्यावर्तक तत्त्वों में अन्तिम है। इसके बाद कोई दूसरा व्यावर्तक तत्त्व नहीं रह जाता है। अत: यह स्वतोव्यावर्तक है। (द्रष्टव्य **मुक्तावलीकारिका**-10) समन्वयात्मक दृष्टि से नित्य द्रव्यमात्र में वर्तमान **स्वतोव्यावृत्त तत्त्व विशेष है।**

यह प्रत्येक नित्य द्रव्य में रहता है और प्रत्येक नित्य द्रव्य में एक-एक विशेष ही विद्यमान होता है–'**प्रतिद्रव्यमेकैकशो वर्तमाना अत्यन्तव्यावृत्तिबुद्धिहेतवः**'' **(प्रशस्त-णादभाष्य)**। जिन नित्य द्रव्यों में किसी प्रकार भेद करना सम्भव न हो, उन द्रव्यों में भेद करने के लिए 'विशेषनामक पदार्थ की कल्पना की गई है।

6. समवाय–समवाय भी संयोग की ही भाँति एक सम्बन्ध है जो कि संयोग सम्बन्ध के विपरीत नित्य होता है। संयोग सम्बन्ध के समान इसे गुण न मानने का प्रमुख कारण यह है कि बिना 'समवाय' के सूक्ष्म से स्थूल की सृष्टि नहीं हो सकती है, नित्य सूक्ष्मतम परमाणुओं से ही क्रमशः अनित्य स्थूलतम पृथिवी, जल, तेज एवं वायु नामक कार्य द्रव्यों का उत्पत्ति हो सकती है, इसी उत्पत्ति में समवाय की अपेक्षा होती है क्योंकि दो परमाणुओं में समवेत होकर ही एक द्व्यणुक, तीन द्व्यणुकों में समवेत होकर एक स्थूल त्र्यणुक उत्पन्न होता है। जिन दो पदार्थों में एक नष्ट न होने तक दूसरे के आश्रित रहता है, वे दोनों पदार्थ अयुतसिद्ध कहे जाते हैं और अयुतसिद्ध पदार्थों में 'समवाय' नामक सम्बन्ध रहता है। इसी का **प्रशस्तपाद** ने इन शब्दों में व्यक्त किया है–'**अयुतसिद्धाना-माधार्य्याधारभूतानां यः सम्बन्धः इहप्रत्ययहेतुः स समवायः**। अर्थात् अयुतसिद्धौ के

आधाराधेयभाव का नियामक सम्बन्ध समवाय कहलाता है। ये अयुतसिद्ध पदार्थ पाँच हैं– अवयव–अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, जाति–व्यक्ति एवं विशेष-नित्यद्रव्य।

अवयव–अवयवी

गुण–गुणी

क्रिया–क्रियावान्

जाति–व्यक्ति

विशेष–नित्यद्रव्य

7. अभाव–संभवतः सर्वजन संवेद्य होने के कारण, सभी जनों के बोध या अनुभव का विषय होने के कारण अभाव के लक्षण को कणाद एवं उनके परवर्ती आचार्यों ने नहीं दिया क्योंकि लक्षण अज्ञात का है। ज्ञात वस्तु का क्या लक्षण? वायु में रूप का अभाव, घट में जल का अभाव, भूतल पर घट का अभाव आदि सर्वजन संवेद्य है। कणाद ने अभाव के चार भेदों का वर्णन किया है। जयन्त भट्ट द्वारा उल्लिखित एक ऐसी परम्परा भी थी जो उक्त चार अभावों के साथ-साथ **अपेक्षाभाव** एवं **सामर्थ्याभाव** नामक और दो अभाव मानती थी। **(द्रष्टव्य न्यायमञ्जरी भाग 1 पृ० 59)**। इसके अतिरिक्त एक **सामयिकाभाव** मानने वाला सम्प्रदाय भी था **(द्रष्टव्य वैशेषिक वृवृत्त 9-5)**। किन्तु वैशेषिक सम्प्रदाय चार अभावों को ही मानता आया है। जिसका वर्णन कणाद ने नवम अध्याय के प्रथम आह्निक में किया है।

1. प्रागभाव–'अनादिःसान्तः प्रागभावः।'' अर्थात् जिसका आरम्भ नहीं है किन्तु अन्त है। यह कार्य का अपने कारण में अपनी उत्पत्ति के पहले का अभाव है।

2. प्रध्वंसाभाव–'सादिरनन्तः प्रध्वंसाभावः।'' अर्थात् जिसका आरम्भ है किन्तु अन्त नहीं है। यह कार्य का अपनी उत्पत्ति के परवर्ती काल में होने वाला अभाव है।

3. अत्यन्ताभाव–''त्रैकालिकसंसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽभावोऽत्यन्ताभावः'' अर्थात् त्रैकालिक या नित्य संसर्ग से अवच्छिन्न प्रतियोगिता वाले अभाव को अत्यन्ताभाव कहते हैं।

4. अन्योन्याभाव–तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽन्योन्याभावः'' अर्थात् तादात्म्य सम्बन्ध से अवच्छिन्न या युक्त प्रतियोगिता वाले अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं।

उपर्युक्त सातों पदार्थों के साधर्म्य एवं वैधर्म्य तत्त्व के ज्ञान को वैशेषिक दर्शन में **निःश्रेयस का हेतु कहा गया है, (द्रष्टव्य वै० सू० 1-1-4)**। क्योंकि साधर्म्य एवं वैधर्म्य के द्वारा ही पदार्थ का यथार्थ परिचय हम लोगों को होता है और पदार्थ का यथार्थ ज्ञान ही निःश्रेयस् का उपाय है। न्याय एवं वैशेषिक में निःश्रेयस् का तात्पर्य ऐहिक अभ्युदय एवं परमार्थिक मोक्ष से है। वैशेषिक दर्शन आस्तिक दर्शन की श्रेणी में आता है क्योंकि यह वेदों पर आस्था रखने वाला दर्शन है जो कि वेदों में वर्णित वरुणलोक, आदित्यलोक एवं वायुलोक को स्वीकार ही नहीं करता वरन् उन्हें अत्यधिक महत्व भी प्रदान करता है। इस प्रकार द्रव्य, गुण आदि 6 भाव पदार्थों एवं 'अभाव' नामक सातवें पदार्थ में ही वैशेषिक दर्शन सम्पूर्ण सृष्टि एवं प्रलय को वैज्ञानिक रीति से वर्गीकृत कर देता है। वैशेषिक दर्शन जागतिक पदार्थों में स्पष्टरूप से कार्य कारणभाव का निर्देश करता है और जहाँ इसमें उसको विफलता होती है वहाँ इसने अदृष्टकारित कहकर छोड़ दिया है। यथा–पौधे के जड़ में पानी डालने से अग्रभाग में हरापन, वायु का तिर्यग्गमन, अग्नि का उर्ध्वज्वलन आदि कार्यों का कारण यह नहीं प्रदर्शित कर सका, इसलिए इसे वह अदृष्टकारित कहता है, यहाँ अदृष्ट पद से प्रसिद्ध अर्थ 'जो देखा नहीं जाता है' लेना चाहिए न कि पारिभाषिक धर्माधर्म रूप अर्थ।

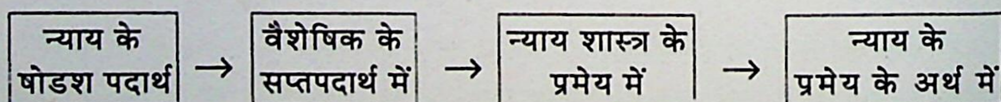
न्याय एवं वैशेषिक दर्शन का एकीकरण यद्यपि **उदयनाचार्य** के समय का माना जाता है फिर भी ये अपने उद्भव के समय से ही परस्पर सम्बद्ध रहे हैं। इसलिए ये समानतन्त्र कहे जाते हैं। वैशेषिक दर्शन में तत्त्वमीमांसा की प्रधानता है, तो न्याय में **तर्कशास्त्र** और **ज्ञानमीमांसा** का प्राधान्य है। न्याय शास्त्र दर्शन के साथ-साथ अध्यात्मविद्या एवं प्रक्रियाशास्त्र भी है। जहाँ वैशेषिक दर्शन में सप्तपदार्थ तथा परमाणुवाद के द्वारा तत्त्व निरूपण किया गया है वहीं न्याय शास्त्र में प्रमा और प्रमाणों की मीमांसा के द्वारा तत्त्व विषयक सम्यक् ज्ञान का निरूपण किया गया है। दोनों ही मिथ्याज्ञान को बन्धन का कारण और तत्त्वज्ञान से मोक्ष से सम्भव मानते हैं। वैशेषिक दर्शन में प्रत्यक्ष एवं अनुमान दो ही प्रमाण स्वीकार्य हैं। ये शब्द एवं उपमान को अनुमान में ही अन्तर्भावित मानते हैं जबकि न्याय चतुर्विध प्रमाण को स्वीकार करता है।

जहाँ वैशेषिक दर्शन में द्रव्यादि 6 पदार्थों के साधर्म्य-वैधर्म्य के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस् की प्राप्ति मानी गयी है वहीं न्याय में प्रमाणादि षोडश पदार्थों के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस् की प्राप्ति बतायी गई है।–**''प्रमाण-प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्त-अवयव-तर्क-**

निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा हेत्वाभास-च्छल-जाति निग्रहस्था-नानां तत्त्वज्ञानान्निः श्रेयसाधिगमः'' (न्या० सू० 1-1-1)। वात्स्यायन के अनुसार **'प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः'** अर्थात् प्रमाणों के द्वारा अर्थ का परीक्षण करना न्याय कहलाता है। इस प्रकार न्याय शास्त्र एक प्रमाणशास्त्र है और न्याय में स्वीकृत चतुर्विध प्रमाणों में भी वह अनुमान की प्रधानता को स्वीकार करता है। इसलिए न्यायशास्त्र को अनुमान शास्त्र भी कहा जाता है और उस अनुमान की प्रक्रिया में आने वाले समस्त विचारों को समान रूप से महत्त्व प्रदान करने के लिए उन्हें पदार्थ की संज्ञा दे देता है। वस्तुतः षोडश पदार्थों में प्रमेय ही एकमात्र पदार्थ है। इन पदार्थों का यदि विश्लेषण किया जाय तो वैशेषिक दर्शन में स्वीकृत सात पदार्थों के अन्तर्गत ही इन षोडश पदार्थों का समावेश हो जाता है।

वैशेषिक दर्शन के पदार्थ एवं न्याय शास्त्र के प्रमेय में एक महत्त्वपूर्ण अन्तर यह है कि वैशेषिक दर्शन के अनुसार संसार में व्याप्त समस्त वस्तुएँ पदार्थ हैं जबकि न्यायशास्त्र के अनुसार किसी वस्तु का जिस क्षण ज्ञान हो रहा होता है वह उस क्षण 'प्रमेय' नाम से अभिधेय है, अन्यथा वह वस्तु ही है। **न्यायसूत्रकार** ने 12 प्रमेय स्वीकार किया है– **'आत्माशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गस्तु प्रमेयम्'' (1-1-9)** इस सूत्र पर वात्स्यायन ने भाष्य में 'अर्थ' की व्याख्या में **'भोक्तव्यादिन्द्रियार्थाः'** का प्रयोग किया है अर्थात् इन्द्रियार्थ भोगने योग्य होते हैं। गौतम ने सूत्र संख्या 1-1-14 में कहा है कि **'गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थाः''** अर्थात् गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द जो कि पृथिवी आदि पञ्चभूतों के गुण हैं, उनके विषय ही अर्थ हैं। यहाँ तक तो न्यायशास्त्र अपने 12 प्रमेयों की सत्ता को बचाये रखता है किन्तु परवर्ती ग्रन्थों में जहाँ 'अर्थ' का अर्थ 'षड्पदार्थः' हो जाता है वहाँ पर वैशेषिक के पदार्थों का न्यायशास्त्र के एकमात्र प्रमेय- 'अर्थ' में समावेश हो जाता है।

इस प्रकार निष्कर्ष के रूप में हम यह कह सकते हैं कि न्यायशास्त्र के षोडश पदार्थों का वैशेषिक के सप्त पदार्थों में, वैशेषिक के सप्तपदार्थों का न्यायशास्त्र के प्रमेय में, और न्यायशास्त्र के प्रमेयों का उसके एक खण्ड 'अर्थ' में समावेश हो जाता है।



राष्ट्रशक्ति का जागरण

(आधुनिक संस्कृत कवियों के परिप्रेक्ष्य में)

डॉ० शैल वर्मा, शिकोहाबाद

'माता भूमिःपुत्रोऽहं पृथिव्याम्', 'वसुधैव कुटुम्बकम्', 'नहि मानवात् श्रेष्ठतरं हि किंचित्', 'सर्वे भद्राणि पश्यन्ति' इत्यादि पुनीत संदेशों को सतत अभिव्यक्त करने वाली संस्कृत भाषा हजारों वर्षों से भारत की सांस्कृतिक विरासत एवं जीवंत परम्पराओं की संवाहिका रही है तथा आज भी अखण्ड भारत के प्रति अपनी सक्रिय भूमिका निभा रही है। कश्मीर से कन्या कुमारी तक पुरी से द्वारिका तक चतुर्दिक् क्षेत्रों में संस्कृत के साहित्यकार राष्ट्रीय एकता के प्रति सजग हैं और इसके अवरोधक तत्त्वों की निर्भीक उद्घोषणा कर रहे हैं। राष्ट्र के प्रति निष्ठा एवं स्वाभिमान के लिए आज जिस राष्ट्र शक्ति की अपेक्षा है उसे संस्कृत कवि किस अदम्य गति से अभिव्यक्त कर रहे हैं, इस विषय की समीक्षा प्रस्तुत शोध पत्र में की जा रही है।

वर्तमान समय में भारत विविध विषमताओं, विघटनकारी तत्त्वों एवं अनेकानेक विकट संकटों से घिरा हुआ है। आज देश जितना सीमावर्ती पड़ोसी देशों द्वारा उत्पन्न की गयी विभीषिकाओं से जूझ रहा है उतना ही आन्तरिक शक्तियों को कमजोर बनाने वाली समस्याओं से आक्रान्त है। हमारे मैत्रीपूर्ण व्यवहार रखने पर भी हमारे पड़ोसी देश अपने वैरभाव पर संयम नहीं रख पा रहे हैं और निरन्तर घातक क्रियाकलापों का दुश्चक्र फैलाते जा रहे हैं। ऐसी स्थिति में भारत के प्रत्येक नागरिक का कर्तव्य है कि वह राष्ट्र के प्रति जागरूक हो। राष्ट्र में फैल रही राष्ट्र विरोधी गतिविधियों पर नजर रखे और उसके निराकरण का हर संभव प्रयास करें।

स्वतंत्रता से पूर्व भारत की जनता ने जिस राष्ट्रशक्ति से अभिभूत होकर राष्ट्र के प्रति प्राणों की बाजी लगायी थी। आबाल, वृद्ध सभी केवल राष्ट्रशक्ति से प्रेरित हो रहे थे।

आज पुनः उसी राष्ट्र शक्ति को जागृत करने की परम आवश्यकता है। आजादी के पहले अपनी राष्ट्रीय अस्मिता को संस्कृत ने किस प्रकार जाग्रत किया इसका एक उदाहरण ही पर्याप्त है–**बंदे मातरम्**। संस्कृत भाषा में लिखा गया यह गीत जितना अपने समय में सोये प्राणों को जगाने में सक्षम था उतना ही आज भी अपने उद्बोधन से राष्ट्रीय एकता और अखण्डता के संरक्षण में सक्षम है। बंदे मातरम् गीत मात्र एक गीत नहीं है, यह पूरे राष्ट्र को अखण्डता में आबद्ध करने वाला सूत्र है। पूरे देश में राष्ट्रीय चेतना जगाने वाला बिगुल है। अपने कर्तव्यों एवं अधिकारों से विमुख होती जनता को जागरुक करने का मंगल नाद है।

राष्ट्र शक्ति को जागृत करने की अपेक्षा पर विचार करते हुए हमें कई तथ्यों का अवलोकन करने की आवश्यकता है जैसे–राष्ट्र के प्रति निष्ठा एवं स्वाभिमान, राष्ट्रीय एकता के बाधक तत्त्व तथा तत्सम्बन्धी समस्याओं के समाधान हेतु राष्ट्र शक्ति के जागरण की अपेक्षा।

जिस सीमाबद्ध धरा पर अपने अभीष्ट कार्यों को करते हुए हम जीवन निर्वाह करते हैं, जिसकी मिट्टी में पल बढ़कर हमारा शरीर पुष्ट हुआ है, उस राष्ट्र के लिए हमारे अन्दर आदरभाव का होना स्वाभाविक है। प्रत्येक नागरिक में उसकी एकता, अखण्डता एवं संस्कृति के प्रति दायित्व बोध होना आवश्यक है। जिस राष्ट्र के निवासियों में राष्ट्रीयता की भावना नहीं होती, जो अपनी मातृभूमि के लिए आत्म गौरव की अनुभूति नहीं करते, उसे दूसरे राष्ट्र बार-बार आक्रान्त करते हैं और आक्रामक स्थिति बनाते हैं अतएव प्रत्येक देशवासी को राष्ट्रबोध होना आवश्यक है। राष्ट्र के प्रति निष्ठा एवं स्वाभिमान जागृत करने में आधुनिक संस्कृत कवियों ने अपने दायित्व का निर्वाह पूरे मनोयोग से किया है। डॉ० रमाकान्त शुक्ल की ये पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं–

विश्वबन्धुत्वमुद्घोषयत्पावनं, विश्ववन्द्यैश्चरित्रैर्जगत्पावयत्।
विश्वमेकं कुटुम्बं समालोकयद् भूतले भाति मेऽनारतं भारतम्॥[1]

× × ×

सन्तु दोषा अनेकेऽत्र कैश्चिद्मताः, किन्तु नाहं प्रपश्यामि तान् मन्दधीः।
वन्दनीयं मया, कीर्तनीयं मया, मोदताम् बर्धताम् राजताम् भारतम्॥[2]

राष्ट्र का भौगोलिक स्वरूप क्या है, उसके सीमावर्ती क्षेत्रों का हमारे लिए क्या महत्व है उनके संवेदनशील होने से राष्ट्र किन रूपों में प्रभावित होता है, उसे किस प्रकार की अपूरणीय क्षति उठानी पड़ती है, इन बातों की समीक्षा से ही राष्ट्र प्रेम के अंकुर फूटते हैं। राष्ट्र के स्वरूप का वर्णन एवं दर्शन राष्ट्र प्रेम का उद्‌बोधक तत्त्व है। विशाल नगपति, विन्ध्य शृंखलायें, अरण्ययुक्त वनोभूमि, नीलसागर तथा विविध दर्शनीय स्थल राष्ट्र के प्रति आत्मीयता उत्पन्न करते हैं तथा उसके प्रति कर्तव्य बोध कराते हैं। राष्ट्र के निवासियों में भौगोलिक एकता तथा सामूहिक सुरक्षा की भावना होना तथा एकता की भावना से युक्त समस्त जनसमूह की सामूहिक संचेतना ही राष्ट्रीयता है। अपने राष्ट्र की भूमि, नदी, वन, पर्वत, संस्कृति, सभ्यता, कला, साहित्य एवं जीवन दर्शन के प्रति जो स्वाभाविक स्वाभिमान है वही राष्ट्रीयता है। वह अपने राष्ट्र का अपमान या क्षति को स्वीकार नहीं करती तथा किसी अन्य राष्ट्र को क्षतिग्रस्त या अपमानित नहीं करती। संस्कृत कवि श्री ओमप्रकाश ठाकुर द्वारा प्रस्तुत राष्ट्र देव की अर्चना का एक अंश दर्शनीय है–

मोदस्व विश्ववन्दित भारत, स्वप्राण सुभैस्त्वामर्चयामः।
आसेतुहिमाचलमाकीर्णा, दिव्या विभूतयः पदे पदे॥
विद्यातपसां तेजोदीप्तं, सन्तस्त्वां स्तुतिभिर्वन्दन्ते।
एषा पावनगंगागोदा, रवितनया कृष्णा काबेरी।
तुंगा चेयं पर्वतमाला, यस्या विभेति तावकवैरी॥
अविचिन्त्यशक्तिधर राष्ट्रदेव, भक्त्या तब पदयोः प्रणमामः॥[3]

राष्ट्र की सुरक्षा एवं एकता दोनों एक दूसरे के पूरक तत्त्व हैं। यदि राष्ट्रीय सुरक्षा में कमी होती है तो राष्ट्र-विरोधी तत्त्व आतंरिक शान्ति में बाधक बनते हैं। अतएव राष्ट्रवासियों के भीतर राष्ट्र प्रेम रूपी जो ऊर्जा है, जो तेज है उसे जागृत करने का कार्य निरन्तर आधुनिक संस्कृत कवि करते रहे हैं। 'भवानी भारती' में योगी अरविन्द की पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं–

उत्तिष्ठ भो जागृहि सर्जयाग्नीन् साक्षाद्धि तेजोऽस्य परस्य शौरेः।

× × ×

साम्प्रदायिकता, क्षेत्रीयता और प्रान्तीयता से परे राष्ट्रवासियों के लिए किया गया यह आह्वान कितना दिव्य है–

भो भो अवन्त्यो मगधाश्च बंगा, अंगा कलिंगा कुरवश्च सिन्धोः।
भो दाक्षिणात्याः, शृणुतान्ध्रचोलाः वसन्ति ये पंचनदेषु शूराः॥
ये के त्रिमूर्तिर्भजथैकमीशं, ये चैकमूर्तिं यवना मदीयाः।
माताह्वये वस्तनयान् हि सर्वान् निद्रां विमुंचध्वमहे शृणुध्वम्॥[5]

भारत का अति संवेदनशील अंग काश्मीर हैं, जो सदा संकटापन्न रहता है, उसकी सुरक्षा का दायित्व समझने वाले कवि श्री हरिश्चन्द्र रेणु पुरकर की निर्भीक वाणी सुनिये–

काश्मीर भारतजनपदस्यांगभूतं प्रदेशं अमरीका को भवति तुलयन् जार्जिया-बोस्नियाभ्याम्।[6]

अम्रीका किं सकलजगतो मन्यते रक्षकं स्वं, निष्प्रत्यूहं जगदधिपतिरूसशक्तेर्विलोपात्।
निर्वीर्या किं सकलवसुधां मन्यतेऽसौ, नितान्तभीराकं किं भरतविषयंमन्यतेऽसौ विमूढः॥[7]

भारत की प्रगति की कल्पना मात्र से अमरीकी कितना आशंकित होता है, इसकी स्पष्ट शब्दों में की गयी घोषणा संग्रहणीय है–

अम्रीका भारतजनपदं नोन्नतं द्रष्टुकामस्तस्योत्कर्षह्यपि न सहते ज्ञानविज्ञानभूमौ।
सर्वत्रासौ भरतविषयः स्वावलम्बी न तिष्ठेदित्यम्रीका प्रवरविषयस्याधमं लक्ष्यमस्ति॥[8]

संस्कृत के कवि मात्र इतना ही कहकर चुप नहीं होते वरन् स्पष्ट शब्दों में अमरीका को सचेत भी करते हैं–

भो अम्रीका जनपदवराध्यक्षवर्याः सुधीन्द्राः,
रक्षाहेतोर्जगति जनतंत्रस्य बद्धादराश्चेत्।
पाकप्रोत्साहितामतितरां भीषणातंकवादं,
रोद्धं कार्यों भवति सतरां यत्नवर्यो भवद्भिः॥[9]

इस निर्भीक घोषणा के साथ ही पुष्ट स्वाभिमान वाले कवियों का कथन भी प्रशंसनीय है। डा० प्रकाश पाण्डेय की 'गहि रे कोलम्बस' की ये पंक्तियाँ देखिये–

यद्यमेरिकायाः सामर्थ्यं महत् भारतस्यापि शांतिसामर्थ्यम्।
महदेव महांश्चास्य पराक्रमः भूते वर्तमाने भविष्येऽपि॥
भविता येन ततमिदं विश्वमेव पृथ्वीकम् शान्ति सन्देशेन॥

आज हमारा दुर्भाग्य है कि भारत के कुछ निवासी यहाँ रहते हुए अमेरिका की प्रशंसा में लगे रहते हैं। भारत के पड़ोसी देश चीन, पाक, नेपाल, बाँग्ला देश एवं श्रीलंका

आयातित दु:शक्तियों के कारण सबल बने रहते हैं। 'वंदनीयास्ते' में डा० शुक्ल के ये भाव दर्शनीय हैं–

स्वदेशं निन्दयन्तो विश्वबन्धुत्वस्य वक्तार:।
फलं कांक्षन्ति ये मूलं बिना, नो वन्दनीयास्ते॥

× × ×

अहो राष्ट्रध्वजं, गणतंत्रदिवसं ये बहष्किुर्यु:।
किमेते भारतीया: भारतीयैर्वन्दनीयास्ते?[11]

राष्ट्रीय एकता का अर्थ उसके निवासियों के बाह्य जीवन से संबंधित विविधताओं के निषेध से नहीं लिया जा सकता। मनुष्यों के विचारों में और उसके कार्यों में विविधता होना स्वाभाविक है। एकता कोई एक ऐसा नियम नहीं जिसे कानूनीतौर पर लागू किया जाये। अपने-अपने गुण, कर्म एवं योग्यता के अनुसार सभी के जीवन वैविध्यपूर्ण हैं। वैदिककाल में भी अपनी मातृभूमि को 'बहुधा विवाचसं जनं विभ्रती' एवं 'नानाधर्माण जनं यथौकसम् बिभ्रती' कहा गया है।

समाज से जुड़ी छोटी से छोटी समस्या भी राष्ट्र को प्रभावित करती है अतएव सामाजिक समस्याओं का निराकरण उतना ही अपेक्षित है जितना कि बाह्य शत्रुओं से देश की सुरक्षा। उक्त समस्याओं का निराकरण क्या राष्ट्र शक्ति जाग्रत हुए बिना मात्र कथनों उपकथनों से सम्भव है।

किसी एक व्यक्ति के सजग होने से उतनी सफलता उपलब्ध नहीं होती जितनी सामूहिक संचेतना की जागरूकता से सफलता संभव होती है विविध कार्य क्षेत्रों में सामूहिक संचेतना के उदित होने से दुष्कर समस्याओं के समाधान भी सरलतापूर्वक संभव होते हैं।

राष्ट्र शक्ति के पुनर्जागरण हेतु कवि श्री ओम प्रकाश की मंगल कामना है–

हे शक्ति निधौ, हे बालभरत! त्वं पुन: स्वतेज: संधारय।
तव भारतमद्य विपन्नदशम् एतं पुनरेत्य समुद्धारय॥
सामाजिक नैतिक मूल्यानामवमूल्यनमपि देशे जातं,
नीतिर्याता, निष्ठा याता चारित्र्यं हसिमानं यातम्
सम्प्रति प्रतिभये विकटसमये, उत्तिष्ठारातीन् प्रविदारय॥[17]

वस्तुतः अपना राष्ट्र व्यक्तिगत अपेक्षाओं से बढ़कर है, सभी देव देवियों में अग्रगण्य है, पूज्य है, राष्ट्रपूजा से ही समस्त दुःखों का निवारण संभव है। डा० रवीन्द्र कुमार पाण्ड्या ने 'कार्गिलम्' ने मंगलकामना की है–

सर्वेषु देवदेवीषु श्रेष्ठा स्वदेशमातृका।
सर्वाग्रे पूजनीया सा, सर्वदुःखविनाशिनी॥
तस्मादस्तु शुभं नित्यं भारते प्रिय भारते।
सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु भयं विनैव भूतले॥[18]

उद्धरण प्रसंग

1. भाति ने भारतम्–डॉ० रमाकान्त शुक्ल
2. भाति में भारतम्–डॉ० रमाकान्त शुक्ल
3. ठाकुर गीतावली–ओमप्रकाश ठाकुर
4. भवानी भारती–18, 23 योगी अरविन्द
5. भवानी भारती–18, 23 योगी अरविन्द
6. हजरत बल प्रकरणम्–अम्रीका हस्तक्षेप : प्रो० हरिश्चन्द्ररेणुपुरकर
7. हजरत बल प्रकरणम्–अम्रीका हस्तक्षेप : प्रो० हरिश्चन्द्ररेणुपुरकर
8. हजरत बल प्रकरणम्–अम्रीका हस्तक्षेप : प्रो० हरिश्चन्द्ररेणुपुरकर
9. हजरत बल प्रकरणम्–अम्रीका हस्तक्षेप : प्रो० हरिश्चन्द्ररेणुपुरकर
10. अर्वाचीन संस्कृतम् जनवरी 98–'गाहि रे कोलम्बस डॉ० प्रकाश पाण्डे
11. अर्वाचीन संस्कृतम् जनवरी 93–'वन्दनीयास्ते'–डॉ० रमाकान्त शुक्ल
12. भारती परिदेवनम्–डॉ० राजेन्द्र मिश्र, अर्वाचीन संस्कृतम् जुलाई 91
13. रचना–ओमप्रकाश ठाकुर गीतावली, अर्वाचीन संस्कृतम् अप्रैल 92
14. भारती परिदेवनम्–डॉ० राजेन्द्र मिश्र
15. राजनीति लीलाशताधिम्–डॉ० दीपक घोष
16. वदत नेताओ मनाक्–डॉ० रमाकान्त शुक्ल
17. रचना–ओमप्रकाश ठाकुर–अर्वाचीन संस्कृतम् 92
18. कार्गिलम्–डॉ० रवीन्द्र कुमार पण्ड्या

❑

जानाति हि पुनः सम्यक् कविरेव कवेः श्रमम्

डॉ० किश्वर जबीं नसरीन, इलाहाबाद

नलचम्पूकार महाकवि त्रिविक्रमभट्ट की उपर्युक्त सूक्ति का केन्द्रबिन्दु है सत्कवि एवं उसका सत्यकाव्य। जो कवित्व-परिधि से बाहर है वह काव्य-रस क्या जानेगा? उसके लिए तो काव्य शब्दजालमात्र प्रतीत होता है। निन्दा करने वाले लोग बड़े सुख के साथ दूसरों पर कटु व्यंग्य कसा करते हैं किन्तु कवि के वास्तविक श्रम को एक कवि ही अच्छी तरह समझ सकता है।

उत्फुल्लगल्लैरालापाः क्रियन्ते दुर्मुखैः सुखम्।

जानाति हि पुनः सम्यक् कविरेव कवेः श्रमम्॥

(नलचम्पू श्लोक—23 प्रथम उच्छ्वास)

सारस्वत सृष्टि अथवा कवि सृष्टि का अणु-अणु विलक्षणता से आपूर्ण होता है। उस सृष्टि में अर्थात् कवि सृष्टि में विरञ्चि विरचित नियमों का राहित्य होता है। इसीलिए तो आचार्य मम्मट कहते हैं कि नियति के द्वारा निर्धारित नियमों से रहित, केवल आनन्दमात्रस्वभावा, अन्य किसी के अधीन न रहने वाली तथा नौ रसों से मनोहारिणी काव्य-सृष्टि की रचना करने वाली कविभारती सर्वोत्कर्षशालिनी है—

नियतिकृतनियमरहितां ह्लादैकमयीमनन्यपरतन्त्राम्।

नवरसरुचिरां निर्मितिमादधती भारती कवेर्जयति।

(काव्य—प्रकाश, प्रथम उल्लास श्लोक)

कवि अपने काव्य संसार का निर्माता स्वयं होता है। वह उसे जैसा चाहे बना दे।

अपारे काव्यसंसारे कविरेकः प्रजापतिः।

यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते।

(आनन्दवर्धन, ध्वन्यालोक पृ० 422)

यदि कवि सहृदय पाठकों के नेत्रों से अश्रुधारा प्रवाहित करवाना चाहता है तो ''उत्तररामचरितम्'' जैसा नाटक लिखना उसके लिए दुष्कर नहीं और यदि वह पाठकों को या दर्शकों को शृंगार में सराबोर करना चाहेगा तो अभिज्ञानशाकुन्तलम् जैसी रचना भी उसकी कल्पना शक्ति के बाहर नहीं है।

वैज्ञानिक का सत्य भौतिक जगत सत्य है। उसका सत्य प्रयोग और परीक्षण की सीमाओं द्वारा आबद्ध होता है। इतिहासकार का सत्य अतीत की घटनाओं पर आधारित होता है। जन साधारण का सत्य लोक परम्परा तक सीमित होता है, मानव-विकास का सत्य तत्सम्बन्धी उपलब्ध सामग्री पर आधारित रहता है परन्तु साहित्यकार का सत्य भूत और वर्तमान तक सीमित नहीं होता है। साहित्यकार केवल यह नहीं देखता है कि अतीत क्या था, वर्तमान कैसा है वह यह भी भावना करता है कि आगत कैसा हो सकता है। इतिहास का सत्य यदि हमारी आँखें खोलता है तो साहित्य का सत्य हमारी आँखों में अंजन लगाता है।

वैज्ञानिक प्रकृति के पदार्थों का विश्लेषण तथा उनकी नाप जोख करता है परन्तु साहित्यकार उनमें आत्मीयता का अनुभव करता है और तज्जन्य आनन्दानुभूति द्वारा अभिभूत होता है। इस आनन्दानुभूति की अभिव्यक्ति ही कवि-कर्म है। कवि इस अनुभूति को अपने तक ही सीमित नहीं रखता है इसे वह सामाजिक तक सम्प्रेषित करता है। कवि अनुभूति लोकानुभूति बनकर इस दशा को प्राप्त होती है। व्यक्ति का समष्टि में पर्यवसान होता है और ऐसी स्थिति में सम्पूर्ण जगत के साथ कवि का पूर्ण तादात्म्य हो जाता है। उसका हृदय विश्व हृदय हो जाता है। प्रकृत हृदय की अनुभूति ही काव्य का सत्य है जो शिव की प्रेरणा एवं सुन्दरम् की स्थापना का हेतु बनता है।

कवि का सत्य विवेचन विश्लेषण का परिणाम न होकर अनुभूति का विषय होता है। कवि आत्मानुभूत सत्य को रंगरूप प्रदान करता है, उसे सजीव बनाता है।

'गोदान' का 'होरी' नामक किसान किसी विशेष गाँव में रहता हो या न रहता हो किन्तु उसने जो कुछ किया, वह वही किया जो साधारणतया उसके वर्ग के लोग करते हैं। सम्भाव्य सत्य ही काव्य में आदर्श की प्रतिष्ठा करता है। समस्त कुरूप को सुन्दर और अमंगल को मंगल बना देना ही शिवत्व है। कवि का कर्म बहुत कुछ इसी प्रकार शिवत्व

का निर्वाह करने वाला होता है। कवि अमंगल के पीछे मंगल की ज्योति का दर्शन करता है उसको लोकग्राह्य बनाकर आशा और मंगल का सन्देश देता है।

सौन्दर्य दर्शन के लिए मन की आँखें अपेक्षित हैं। वे आँखें चाहिए जो तारों की टिमटिमाहट में अपनी प्रेयसी का आमंत्रण पाती हैं और नरगिस में अपनी प्रेयसी के कटाक्ष का अनुभव करती है।

सत्यं शिवं सुन्दरम् का समन्वित रूप प्रस्तुत करना सत्कवि और सत्काव्य का चिरन्तन आदर्श होता है।

कवि की लेखिनी का एकमात्र प्रमाण तो यहाँ है कि जो पात्र एक बार कवि के द्वारा निन्दित हुआ उसकी कलंक कथा युगों के लिए रूढ़ हो गई। राम का अपार यश और महान वेदज्ञ होते हुए भी लंकाधिप रावण की अपकीर्ति इसका सर्वोत्तम प्रमाण है तभी तो महाकवि बिल्हण कहते हैं।

लंकापते : संकुचितं यशो यत् यत् कीर्तिपात्रं रघुराजपुत्रः।

स सर्व एवादिकवेः प्रभावः न वञ्चनीयाः कवयः क्षितीन्द्रैः॥

यदि काव्य न होता, तो उस स्थिति में कोरा इतिहास क्या मानवता को सांस्कृतिक अभ्युदय की ओर ले जाने में समर्थ होता? वाल्मीकि के बिना राम का आदर्श कौन संसार के सामने उपस्थित करता? सम्भवतः राम अपने युग के सर्वश्रेष्ठ नायक रहे हों, पर कौन किसको स्मरण रखता है जब तक उस चरितनायक को अमर बनाने वाला कवि उस चरित नायक को सबके व्यक्तित्व का एक अभिन्न अंग नहीं बना देता है। आज यदि राम आदर्श मर्यादापुरुषोत्तम हैं तो इसका कारण है वाल्मीकि, कालिदास, भवभूति, तुलसी आदि के काव्य का सर्वव्यापी प्रभाव।

संस्कृत काव्य-शास्त्र के आचार्यों ने चतुर्वर्ग की सम्प्राप्ति को काव्य-प्रयोजन के अन्तर्गत समाविष्ट करके जीवन के प्रत्येक क्षेत्र एवं पक्ष को काव्य प्रयोजन के अन्तर्गत कर लिया।

चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि। (साहित्यदर्पण)

भरतमुनि के नाट्यशास्त्रानुसार काव्य से क्या नहीं हो सकता। काव्य केवल मनोरंजन की ही सामग्री नहीं, अपितु धार्मिक, नैतिक, दार्शनिक ज्ञान की शिक्षा, कायरों को साहस,

वीरजनों को उत्साह, शोकार्तजनों को सान्त्वना, उद्विग्न चित्त वालों को विश्रान्ति, काव्य प्रणेता का सम्मान यश और द्रव्य की प्राप्ति आदि के लिए एक अद्‌भुत साधन है।

आचार्य भामह के अनुसार—

धर्मार्थकाममोक्षेषु वैचक्षण्यं कलासु च।

करोति कीर्ति प्रीतिं च साधुकाव्यनिषेवणम्॥

(काव्यलंकार)

वामन ने कीर्तिप्रीतिहेतुत्वात् कहकर काव्य का प्रयोजन कीर्ति-प्रीति बताया है।

रूद्रट के समान बिल्हण ने भी सम्मान अथवा यश प्राप्ति को काव्य का प्रमुख प्रयोजन बताया है।

कुन्तक काव्यामृत-रसास्वादन को चतुर्वर्ग की प्राप्ति से भी बढ़कर मानते हैं। वह कीर्तिप्रीति के अतिरिक्त पुरुषार्थ-चतुष्टय और कला एवं व्यवहार आदि में नैपुण्य का लाभ भी काव्य का प्रयोजन मानते हैं। आचार्य अभिनवगुप्त ने काव्य का प्रमुख प्रयोजन आनन्दप्राप्ति को माना है।

आचार्य मम्मट के शब्दों में—

काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये।

सद्यः परनिर्वृतये कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे॥

(काव्य-प्रकाश)

अर्थात् यश, धन-लाभ, व्यवहार-ज्ञान, अमंगल का नाश तात्कालिक आनन्द एवं सदुपदेश ये काव्य-प्रणयन के प्रमुख उद्देश्य हैं। निश्चय ही भौतिक जगत की समस्त उपलब्धियाँ इन्हीं छः लक्ष्यों में समाहित हो जाती हैं। आदर्श का उपदेश काव्य में किसी नीतिकार या वेदवाक्य जैसे अनुल्लंघ्य अध्यादेश के रूप में नहीं प्रस्तुत कान्तासम्मिततया होता है अर्थात् जिस प्रकार कान्ता मधुर हाव भावों के साथ रस भरे वचनों से प्रियतम को समझाती हुई अभीष्ट मार्ग की ओर उन्मुख करती है, वैसे ही काव्य भी रस-निस्पन्दन द्वारा अलौकिक आनन्द सृजन करता हुआ सहृदयों अथवा सामाजिकों को कल्याण की ओर अग्रसर करता है। मम्मट के द्वारा प्रतिपादित काव्य के इस षट्‌सूत्री उद्देश्य में अन्य सभी आलंकारिकों के द्वारा प्रोक्त काव्य के लक्ष्य समाविष्ट हो जाते हैं। रामायणादि काव्यों के

अनुशीलन से अन्ततोगत्वा 'रामादिवत् वर्तितव्यं न रावणवदिति' अर्थात् राम के समान हमारी सत्कार्यों में प्रवृत्ति होनी चाहिए और रावणादि के द्वारा किए गए दुष्कृत्यों से हमें दूर रहना चाहिए—इस उपदेश को प्राप्त करके हम जीवन का भव्य-निर्माण करने लगते हैं। यही धर्म है। इसी कारण कवि की वाणी में जीवन की अनेक अनुभूतियों, सम्वेदनाओं, अन्तर्द्वन्द्वों के हृदयस्पर्शी चित्रण सत्यं शिवं सुन्दरम् की भावनाओं की अभिव्यक्तियों द्वारा सहृदयों के हृदयों को रसात्मक अनिवर्चनीय आनन्द की प्राप्ति के साथ-साथ जीवन अथवा समाज के अभ्युदय के लिए उदात्त आदर्शों की प्रतिष्ठापना भी रहती है।

इस दृष्टि से कवि एक साधारण मनुष्य की अपेक्षा अत्यन्त समुन्नत लोक-कल्याण का दृष्टिकोण अपनाता है। कवि की इस कठोर काव्य-साधना के पीछे 'शिवेतरक्षतये' की भावना निहित होती है। लोक कल्याण द्वारा मानो उसे अपने इस श्रम का मूल्य मिल जाता है।

कवि के इस श्रम को आचार्यों ने तीन रूपों में प्रकट किया है—शक्ति या प्रतिभा, व्युत्पत्ति एवं अभ्यास।

शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात्

काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे।

(काव्य-प्रकाश प्रथम उल्लास)

यह प्रतिभा क्या है? प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता और प्रज्ञा है—

'अपूर्णवस्तुनिर्माणक्षमा प्रज्ञा'

यह प्रज्ञा या प्रतिभा एक जन्म जन्मान्तर का संस्कार विशेष है, एक मूलधन है कवित्व का बीज है जिसके बिना काव्य का प्रसार होता ही नहीं और यथाकिञ्चित हो भी गया तो उपहास योग्य होता है।

'शक्तिः कवित्वबीजरूपः संस्कार विशेषः यां बिना काव्यं

न प्रसरेत्, प्रसृतं या उपहसनीयं स्यात्'

लोक व्यवहार, शास्त्र एवं काव्य आदि के पर्यालोचन से उत्पन्न व्युत्पत्ति तथा काव्य की रचना करना और उसकी विवेचना करना जानने वालों की शिक्षा के अनुसार अभ्यास ये तीनों मिलकर समष्टि रूप से काव्य के निर्माण और विकास में कारण है। परन्तु शक्ति

या प्रतिभा को ही हम मौलिक जन्मजात कवित्व बीज मान सकते हैं अन्य दोनों तो आगन्तुक गुण ही हैं।

इसका अर्थ है प्रतिभा की परिधि आयामवती है और व्युत्पत्ति एवं अभ्यास भी एक प्रकार से प्रतिभा में समाहित है। यदि किसी को नवनोन्मेषशालिनी प्रज्ञा न सही साधारण प्रज्ञा नहीं मिली तो क्या वह व्युत्पत्ति एवं अभ्यास से सफल हो सकेगा?

प्रतिभाशाली कवि का क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत होता है। वह ज्ञान के नाम पर जो कुछ भी जगदन्तरालीय है सबका अधिकारी है। वह कवि है, मनीषी है, स्वयम्भू है, क्रान्तदर्शी है विविध ज्ञान-विज्ञान विनायक है।

इन्हीं गुणों के बल पर तो वह लोकोत्तरवर्णना निपुण कविकर्म प्रस्तुत कर पाता है।

इस प्रकार यदि प्रतिभा को कवि की व्यक्तिगत सम्पदा मान लें तो भी व्युत्पत्ति एवं अभ्यास कठोर साधना के ही परिणाम है।

'अविच्छेदेन शीलनमभ्यासः''

निश्चित रूप से कवि एक प्रचण्ड साधक पुरुष होता है और इसी से उसका परिश्रम भी अतुलनीय एवं अपरिमेय है। कवि के एवंविध कठोर परिश्रम को एक सच्चे कवि के अतिरिक्त और कौन जान सकता है। 'घायल की गति घायल जाने।' इतनी कठोर साधना के बाद ही तो कवि क्रान्तदर्शी बन पाता है।

'जानाति हि पुनः सम्यक् कविरेव कवेः श्रमम् 'कहकर महाकवि त्रिविकमभट्ट ने कवि एवं काव्य के इसी वैलक्षण्य को संकेतित करने का प्रयास किया है। सच्चे कवि द्वारा प्रसूत जो भी हो वह अमर होता है। वाल्मीकि, व्यास एवं कालिदास आज नहीं है किन्तु उनका काव्यमय शरीर आज भी है। हो सकता है कि वे अपने जीवन में कुछ भी न कर सके हों, न पा सके हो किन्तु उनका काव्योपदेश समस्त जगत का कितना कल्याण कर रहा है। कवि एवं उसकी कविता का मूल्य तो दूसरा सजातीय कवि अथवा सहृदय ही जान सकता है।



कौटलीय अर्थशास्त्र में त्रिवर्ग

डॉ० लालता प्रसाद द्विवेदी 'अगम', सुल्तानपुर

कतिपय पाश्चात्य प्राच्यविदों ने प्राचीन भारतीयों के मस्तिष्क को पूर्णतया पारलौकिक तत्त्वों से आपूरित बताते हुए उसे लोक-तत्त्व से सर्वथा रहित माना है। उनके अनुसार प्राचीन भारतीय भौतिक जीवन के प्रति निषेधात्मक दृष्टि रखते थे और उनका मन अलौकिक तत्त्वों में ही उलझा रहता था। प्राच्य-विद्या के अध्ययन की प्रारम्भिक अवस्था में इस प्रकार के निष्कर्षों का कुछ औचित्य हो भी सकता था, परन्तु परवर्ती अन्वेषणों तथा विश्लेषणों के प्रकाश में अब इस प्रकार के निष्कर्ष अमान्य ही समझे जायेंगे।

प्राचीन भारतीय विचारकों ने जीवन को समग्र दृष्टि से देखा और उसे सर्वाङ्गपूर्ण बनाने के लिए उसमें लौकिक तथा पारलौकिक दोनों ही प्रकार के तत्त्वों को यथोचित रूप से समावेश किया। भारतीय जीवन-दर्शन में जीवन लक्ष्य को चतुर्धा विभक्त करके उन्हें चातुर्वर्ग्य अथवा पुरुषार्थ चतुष्टय की संज्ञा प्रदान की गयी है, जो क्रमशः धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष है। इसमें अर्थ और काम पूर्णतया लौकिक हैं। मोक्ष का सम्बन्ध परलोक से है और धर्म उभयनिष्ठ है। चूँकि मोक्ष पारलौकिक है इसलिए धर्म, अर्थ और काम को त्रिवर्ग[1] कहा गया है।

हमारी संस्कृति में अनादि काल से लोकतत्त्व की प्रधानता रही है। कौटलीय अर्थशास्त्र के रचयिता चाणक्य का नाम राजनीतिविद् के रूप में विश्व-विश्रुत है। उनकी इस कृति की समता में विश्व का कोई भी राजनीति विषयक ग्रन्थ नहीं ठहरता। उन्होंने

---

1. कैटल्य अर्थशास्त्र, 1-7-69 : अर्थो धर्मः काम इत्यर्थः त्रिवर्गः।

अपनी इस कृति में भारतीय संस्कृति के मूल आधार एवं मानव-जीवन के लक्ष्यों में त्रिवर्ग को प्रधानता दी है। एतद्विषयक उनके विचार में भारतीय जीवन का प्रधान लक्ष्य होने के कारण प्रजा को सम्यक् रूपेण इसकी उपलब्धि करवाना राजा का प्रधान कर्त्तव्य है। यही कारण है कि चाणक्य जैसे राजनीतिविद् भी यह स्वीकार करते हैं कि दण्ड, प्रजा को धर्म, अर्थ और काम को युक्त करता है।[1] यहाँ हम चाणक्य की त्रिवर्ग सम्बन्धी अवधारणा को अवलम्बन कर मानव-जीवन में लोक-तत्त्वों की महत्ता पर विचार करेंगे।

चाणक्य के अनुसार त्रिवर्गों में अर्थ ही प्रधान है,[2] क्योंकि यह धर्म तथा काम का मूल है।[3] मनु के अनुसार कतिपय विद्वान् धर्म को प्रधान मानते हैं, कतिपय अर्थ को तथा अन्य काम को। किन्तु ये तीनों ही कल्याणकारी हैं।[4] तथापि अर्थ तथा काम का नियमन करने के कारण धर्म की प्रधानता स्वीकार्य है। एतदर्थ महाकवि कालिदास इसे त्रिवर्ग में विशिष्ट स्थान प्रदान करते हैं।[5]

1. धर्म

वर्तमान परिवेश में धर्म को राजनीति से परे रखने की बात सोची जा रही है, किन्तु प्राचीन भारतीय राजनीति सदैव धर्म से अनुप्राणित रही है। किसी भी राज्य में सुख-शान्ति की स्थापना के लिए धर्म की स्थापना अनिवार्य है। चाणक्य के अनुसार धर्म ही सुख का मूल है[6] तथा धर्म का मूल अर्थ और अर्थ का मूल राज्य है।[7] अतएव धर्म को राजनीति से पृथक् करने की प्रकल्पना अनर्गल प्रलाप है। भारतीय चिन्तन में धर्म को मनुष्य के लौकिक

---

1. वही, 1-4-14; सुविज्ञात प्रणीतो हि दण्डः। प्रजाधर्मार्थकामैर्योजयति।
2. कौ० अर्थ० 1-7-10 : अर्थ एवं प्रधान इति कौटल्यः।
3. वही, 1-7-11 : अर्थमूलो हि धर्मकामाविति। अपरं च—चाणक्य सूत्र, पृ० 92
4. मनुस्मृति, 2-224, धर्मार्थवच्यते श्रेयः कामार्थ धर्म एव च.....श्रेयस त्रिवर्ग इति स्थितिः।
5. कुमारसम्भवम् 5-8 (1) : अनेन धर्मः सविशेषमद्य मे त्रिवर्ग सार:प्रतिभाति भामिनि।
6. चा० सू०, 1 : सुखस्य मूलं धर्मः)।
7. वही, 2-3 : धर्मस्य मूलमर्थः। अर्थस्य मूलं राज्यम्।

अभ्युदय एवं पारलौकिक कल्याण का हेतु माना गया है।[1] आदि कवि वाल्मीकि के अनुसार धर्म से अर्थ, सुख एवं सब कुछ प्राप्त होता है तथा धर्म ही इस जगत् का सारभूत तत्त्व है।[2] मानसकार तुलसी धर्म के माहात्म्य का गुणगान करते हुए कहते हैं कि—जिस प्रकार नदियाँ बिना कामना के सागर में जाती हैं, उसी प्रकार धर्म को धारण करने वाले (धर्म शील व्यक्ति) के पास सुख-सम्पत्तियाँ बिना बुलाये स्वभावतः स्वयं जाती हैं।[3]

महाभारत[4] की भाँति ही चाणक्य भी धर्म की धारणा शक्ति के रूप में स्वीकार करते हैं। उनके विचार से धर्म के द्वारा ही लोक धारित होता है।[5] धर्म के प्रति उनका दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक है। वे दया को धर्म की जन्मभूमि मानते हैं और सत्य तथा दान को धर्म का मूल।[6] उनके अनुसार अहिंसा धर्म का लक्षण है।[7] अहिंसा के लक्षण वाले धर्म के द्वारा लोक विजित होते हैं, हिंसा से नहीं।[8] महाभारत में प्राणियों की हिंसा न होने के लिए धर्म

---

1. कणाद, वैशेषिकसूत्र; 1-1-2 : यतोऽभ्युदयनिःश्रेयस् सिद्धिः स धर्मः
   तुलना कीजिए—स्कन्दपुराण, 11-13 (1) : श्रेयो धर्मः परे लोके इह च क्षणदाकरः
2. वाल्मीकि रामायण, अरण्य०, 21-57 : धर्मादर्थः प्रभवति धर्मात् प्रभवते सुखम्।
   धर्मेण लभते सर्वं धर्मसारमिदं जगत्॥
3. रामचरितमानस, बाल० दो० 293, चौ० 2, 3 :
   जिमि सरिता सागर महुँ जाहीं। जद्यपि ताहि कामना नाहीं॥
   तिमि सुख सम्पत्ति बिना बुलाएँ। धर्मशील पहिं जाहिं सुभाएँ॥
4. महाभारत शान्तिपर्व, 108-11 :
   धारणात्धर्ममित्याहुः धर्मेण विधृते प्रजाः।
   यः स्यात् धारणसंयुक्तो स धर्म इति निश्चयः॥
5. चा० सू० 234 : धर्मो धारयते लोकः।
6. चा० सू०, 236-237 : दया धर्मस्य जन्मभूमिः। धर्ममूले सत्यदाने।
7. वही, 561 : अहिंसा लक्षणो धर्मः।
   तुलना कीजिए—रामचरितमानस, 30 दो० 120ख, चौ० 22 (1) : परम धर्म श्रुति विहित अहिंसा।
8. चा० सू०, 238 : धर्मेण जयति लोकान्।

के उपदेश का विधान प्रस्तुत करते हुए हिंसा-रहित को धर्म बताया गया है।[1]ज्ञातव्य है कि मृत्यु भी धार्मिक व्यक्ति की रक्षा करती है।[2] जहाँ पर धर्म-विरुद्ध पाप का प्रसार होता है, वहाँ धर्म का महान् तिरस्कार होता है। अधर्म की स्थिति ही विनाश का कारण है।[3]

धर्म का व्यावहारिक सम्बन्ध विधि और न्याय से भी रहा है। माल सम्बन्धी न्यायालय की 'धर्मस्थीय' संज्ञा थी। अर्थशास्त्र के तृतीय अधिकरण का नाम 'धर्मस्थीय' है। व्यवहार (लोक-रीति) के अनुसार ही धर्म (न्याय) होता था,[4] क्योंकि लोक-व्यवहार (कार्य) ही यथार्थ ज्ञान (तत्त्व-ज्ञान) को प्रकाशित करता है।[5] चाणक्य व्यवहार (न्याय-कार्य) में पक्षपात करने का निषेध करते हैं।[6] वे व्यवहार को धर्म से श्रेष्ठ[7] मानते हुए विवाद होने पर धर्म का अनुस्मरण करने का निर्देश देते हैं।[8] अस्तु आचार्य चाणक्य की धारणा धर्मानुप्राणित राजनीति में निहित दीख पड़ती है। धर्म से रहित राज्य और राजा का अस्तित्त्व सम्भव ही नहीं है। लोक-तत्त्वों में धर्म प्रथम एवं आधार स्वरूप है।

2. अर्थ

मानव मात्र का अर्थ साधक[9] होने के कारण चाणक्य ने अर्थ को विशेष महत्ता प्रदान की है। उनके अनुसार मनुष्यों की वृत्ति अर्थात् आजीविका ही अर्थ है।[10] वे मनुष्यमती

---

1. म० शान्ति : अहिंसार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्।
   यः स्यादहिंसा संपृक्तः स धर्म इति निश्चयः॥
2. चा० सू०, 239 : मृत्युरपि धर्मिष्ठं रक्षति।
3. वही, 240-242 : यत्र-यत्र प्रसज्यते तत्र-तत्र धर्मावमति महती प्रसज्यते। उपस्थित विनाशानां प्रकृत्या कार्येण लक्ष्यते। आत्मविनाशं सूचयत्यधर्मबुद्धिः।
4. वही, 541 : व्यवहारानुलोमो धर्मः।
5. वही, 545 : तत्त्वज्ञानं कार्यमेव प्रकाशयति।
6. वही, 546 : व्यवहारे पक्षपातो न कार्यः।
7. वही, 547 : धर्मादपि व्यवहारो गरीयान्।
8. वही, 489 : विवादे धर्ममनुस्मरेत्।
9. गरुड़पुराण, 1-105-84 (2) अर्थस्य कार्ययोगत्वादर्थ इत्यभिधीयते। इसलिए चाणक्य ने कार्य को अर्थ का मूल माना है।
10. कौ० अ०, 15-1-1 : मनुष्याणां वृत्तिरर्थः।

अर्थात् मनुष्यों द्वारा निवसित अथवा प्रयुज्य भूमि को भी अर्थ मानते हैं।[1] वस्तुतः अर्थ का भूमि से अविच्छिन्न सम्बन्ध है। मनुष्य के आर्थिक क्रिया-कलाप भूमि पर तथा भौतिक उत्पादों से ही सम्पन्न होते हैं। अतएव चाणक्य का मनुष्यवती भूमि को अर्थ कहना सर्वथा उचित है। चाणक्य के अनुसार प्रत्येक अर्थ और अनर्थ के साथ अनुबन्ध का योग करने से इसके छः (6) भेद होते हैं, जिसे अनुबन्ध षडवर्ग[2] की संज्ञा से अभिहित किया गया है। जो निम्नलिखित है—

1. अर्थानुबन्ध अर्थ, 2. निरनुबन्ध (अर्थ और अनर्थ के अनुबन्ध से रहित) अर्थ। 3. अनर्थानुबन्ध अर्थ (यह तीन प्रकार का अर्थ है)। और 4. अर्थानुबन्ध अनर्थ, 5. निरनुबन्ध (अर्थ और अनर्थ के अनुबन्ध से रहित) अनर्थ; 6. अनर्थानुबन्ध अनर्थ[3] (यह तीन प्रकार का अनर्थ है)। इन दोनों (अर्थ और अनर्थ) को मिलाकर ही अनुबन्ध षड्वर्ग कहा गया है।

यतः अर्थ, धर्म और काम का मूल है[4] अतः लोक-तत्त्वों में इसका विशिष्ट स्थान है।[5] धर्म का मूल होने के साथ ही साथ अर्थ उत्थान का भी मूल है[6] तथा इससे धर्म धारण भी किया जाता है।[7] ज्ञातव्य है कि धर्म के लक्षण में निःश्रेयस् सिद्धि के साथ जहाँ अभ्युदय की बात आती है, वहाँ अर्थ स्वतः समाहित हो जाता है।[8]

---

1. कौ० अ०, 15-1-2 : मनुष्यवती भूमिरित्यर्थः।
2. वही, 9-7-19 अनर्थानर्थानुबन्ध षड्वर्गः।
3. वही, 9-7-14-18 : अर्थाऽर्थानुबन्धः। अर्थो निरनुबन्धः। अर्थो अर्थोनुबन्धः। अनर्थोऽर्थानुबन्धः। अनर्थो निरनुबन्धः।
4. वही, 1-7-11 : अर्थमूलो हि धर्मकामाविति। तथा वही, 15-1-16 चा० सू० 92 : अर्थमूलौ धर्म कामौ।
5. वही, 1-7-10 : अर्थ एवं प्रधान इति कौटल्यः।
6. वही, 1-19-40 : अर्थमूलमुत्थानमनर्थस्य विपर्ययः।
7. गरुड़पुराण : 2-2-29 : धनेन धारयते धर्मः।
8. कणाद, वैशेषिक सूत्र, 1-1-2 : यतोऽभ्युदय निःश्रेयस् सिद्धिः स धर्मः। (यहाँ पर अभ्युत्थान शब्द लौकिक उन्नति का सूचक है)।

अर्थ की व्यावहारिक महत्ता सर्व स्वीकार्य है।[1] उसे स्वीकार करते हुए चाणक्य कहते हैं कि अर्थवान् व्यक्ति सभी का अत्यन्त मान्य होता है तथा इन्द्र भी अर्थहीन हो जाने पर बहुमान्य नहीं रह जाता।[2] दरिद्रता व्यक्ति का जीवन मृत्यु के समान है।[3] दीनता से मरना अच्छा है।[4] दरिद्रता से बड़ा दुःख इस जगत् में कोई और नहीं है। कुरूप व्यक्ति भी अर्थवान् होने पर सुरूप समझा जाता है।[5] निर्धन व्यक्ति की बुद्धि की मान्यता नहीं होती।[6] अदाता होने पर भी याचक गण (अर्थार्थी) अर्थवान् को नहीं छोड़ते।[7] नीच कुल में उत्पन्न होने पर भी अर्थवान् व्यक्ति कुलीन पुरुष से श्रेष्ठ समझा जाता रहा है।[8] धन-हीन पुरुष का हितकर वचन भी ग्रहण नहीं किया जाता।[9] निर्धन पुरुष की भार्या भी उसी प्रकार उसकी अवमानना करतीहै, जैसे भ्रमर पुष्प-हीन आम्रवृक्ष के पास भी नहीं फटकते।[10] गरुड़पुराण के अनुसार जिसके पास धन होता है, उसी के मित्र होते हैं, उसी का बन्धुगण साथ देते हैं और वही श्रेष्ठ एवं ज्ञानी है।[11] इस संसार में धन, हीन मनुष्य का सच्चा मित्र है, क्योंकि धन के अभाव में उसे सभी लोग छोड़ देते हैं।[12] अत एव भर्तृहरि ने कहा

---

1. चा० सू०, 90 : वृत्तिमूलमर्थ लाभः। तथा वही, 93 : अर्थमूलं कार्यम्। यदल्पप्रयत्नात् कार्यसिद्धिर्भवति।
2. वही, 255-256 : अर्थवान् सर्वलोकस्य बहुमता, महेन्द्रमप्यर्थहीनं न बाहुमन्यते लोकः।
3. वही, 257 : दारिद्र्यं खलु पुरुषस्य जीवितं मरणम्।
4. वही, 506 : दैन्यान्यरणमुत्तमम्।
5. चा० सू०, 528 : विरुपोऽर्थवान् स्वरूपः।
6. वही, 291 : अधनस्य बुद्धिर्न विद्यते।
7. वही, 259 : अदातारमप्यर्थवन्तमर्थिनो न त्यजन्ति।
8. वही, 260 : अकुलीनोपिकुलीनाद्विष्टिः।
   मिलान कीजिए—भर्तृहरि, नीतिशतक, 41 (1) : यस्यास्ति वित्तं स नरः कुलीनः।
9. चा० सू०, 292 : हितमप्यधनस्य वाक्यं न गृह्यते।
10. वही, 293-294 : अधनस्य स्वभार्यात्यवमन्यते। पुष्पहीनं सहकारमपि नोपासते भ्रमरः।
11. गरुड़पुराण, 1-111-17 : यस्यार्थस्तस्य मित्राणि यस्यार्थस्तस्य बान्धवाः।
    यस्यार्थः स पुमान्लोके यस्यार्थाः स च पण्डितः॥
12. वही, 1-111-18 : त्यजन्ति मित्राणि धनैर्विहीनं पुत्राश्च दाराश्च ससुहृद्जनाश्च।

है—सभी गुण धन में निवास करते हैं।[1]

अर्थ की अपरिहार्य आवश्यकता पर बल देते हुए चाणक्य कहते हैं कि अर्थ के लिए लोक प्रवृत्त होता है।[2] अतएव धनार्जन करना मनुष्य का अनिवार्य कर्त्तव्य है, किन्तु धर्म के अविरुद्ध ही अर्थोपार्जन का विधान है।[3] मनुष्य को धन का संरक्षण भी करना चाहिए, जिससे वह आपत्ति काल में काम आ सके।[4] चाणक्य ने अन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति[5] इन चार विद्याओं की अवस्थिति स्वीकार की है।[6] इनमें वृत्ति शब्द से व्युत्पन्न वार्ता का सम्बन्ध अर्थोपार्जन की विद्या से है।[7] वार्ता के अन्तर्गत कृषि, पशु-पालन और वाणिज्य को ग्रहण किया गया है।[8] धान्य, पशु, हिरण्य (सोना), कुप्य (ताम्र) आदि (अनेक प्रकार की) धातुओं को प्रदान करने के कारण वार्ता विद्या अत्यन्त उपकारिणी मानी गयी है।[9] लोगों को आजीविका प्रदान करने के अतिरिक्त राजकीय कोष का भी आधार वार्ता विद्या ही है।[10] इस प्रकार धनार्जन एवं धन-रक्षण का महत्त्व स्पष्ट है।

ते चार्थवन्तं पुनराश्रयन्ति अर्थो हि लोके पुरषस्य बन्धुः॥

1. भर्तृहरि, नीतिशतक, 40 (4) : सर्वे गुणाः काञ्चनमाश्रयन्ति।
2. चा० सू०, 502 : अर्थार्थ प्रवर्तते लोकः।
3. वामनपुराण, 74, 36 : अविरोधेन धर्मस्य अर्थस्योपार्जनं च यत्।
4. चा० सू०, 537 : आपदर्थं धनं रक्षेत्। तुलनार्थ—गरुड़, 10-109-1 : आपदर्थे धनं रक्षेत्। मनु० 7-213 (1) आपदर्थ धनं रक्षेत्....।
5. कौ० अ०, 1-2-1 : आन्वीच्छिकीत्रयीवार्ता दण्डनीतिश्चेति विद्याः।
   तुलनार्थ—मनु० 7-43 : त्रैविद्येभ्यस्त्रयीविद्यां दण्डनीतिं च शाश्वतीम्।
   आन्वीक्षिकीं चात्मविद्यावार्तारम्भांश्च लोकतः॥
6. कौ० अ०, 1-2-8 : चतस्रैव विद्या इति कौटल्यः।
7. अमरकोश, 2-91 : अजीवो आजीविका वार्ताः।
   तथा वायुपुराण, 8-124 (2) वार्तार्थसाधिकाप्यन्या वृत्तिस्तासां हि कामतः।
8. कौ० अ०, 1-41 : कृषि पशुपालने वाणिज्या च वार्ता।
   मिलान कीजिए—विष्णुपुराण 5-10-28।
9. कौ० अ०, 1-4-2-6 : धान्यपशु हिरण्यकुप्य विष्टि प्रदानादौपकारिकी।
10. वही, 1-43 : तथा स्वपक्षं परपक्षं च वशीकरोति कोशदण्डाभ्याम्।

चाणक्य के अनुसार ऐसा 'काम' त्याज्य है जिससे धर्म तथा अर्थ की वृद्धि में बाधा पड़ती हो।[1] कामासाक्त के कार्य कभी पूरे नहीं होते।[2] वे पुन: कहते हैं कि द्यूत में प्रवृत्त अथवा मृगयारत व्यक्ति (राजा) के धर्म और अर्थ नष्ट हो जाते हैं।[3] उनके अनुसार सन्तोष अर्थ प्राप्ति में बाधक हैं[4] तथा अर्थेषणा की गणना व्यसनों में नहीं होती।[5]

धर्म की भाँति अर्थ भी मानव-जीवन का एक महत्त्वपूर्ण लक्ष्य रहा है। चाणक्य ने अर्थार्जन करने का जहाँ एक ओर धर्म प्रमाणित मार्ग को प्रशस्त किया है, वहीं धन की संरक्षा आपत्ति हेतु किये जाने का भी मत प्रस्तुत किया है।

3. काम

काम का सम्बन्ध मनुष्य की सुख सम्बन्धी इच्छाओं से है, जिनमें यौनेच्छा का प्राधान्य है। चाणक्य के मत से—'जो धर्म और अर्थ को नहीं घटाता वही काम है।[6] ध्यातव्य है कि चाणक्य ने काम के सम्बन्ध में कोई विशेष विचार नहीं व्यक्त किया है।

त्रिवर्गों का पारस्परिक सम्बन्ध

काम मनुष्य की मूल प्रवृत्ति है तथा अर्थ उसकी आजीविका एवं उसके समस्त क्रिया-कलापों का साधन है। अत: जीवन में इन दोनों में से किसी को भी उपेक्षणीय नहीं माना जा सकता, तथापि इनका अप्रतिहत, अत्यधिक एवं स्वेच्छाचारी उपयोग--उपभोग सर्वदा वर्जित रहा है। इनका मर्यादित एवं धर्मानुकूल सेवन ही विहित रहा है। चाणक्य ने उसी काम सेवन को उचित माना है, जो धर्म और अर्थ के विरुद्ध न हो।[7] वे अधर्म तथा अनर्थ

---

1. चा० सू० 157–158 : यदि धर्मार्थौ न विवर्धयति स कामः। तदविपरीतौअनर्थसेवी।
2. वही, 74 : न कामासक्तस्य कार्योऽनुष्ठानम्।
3. वही, 71–72 : नास्ति कार्यद्युतप्रवृत्तस्यमृगयापरस्य धर्मार्थौ विनश्यतः।
4. वही, 77 : अर्थतोषणं श्रीः परित्यजति।
5. वही, 73 : अर्थेषणान् व्यसनेपु राम्यते।
6. वही, 157 : यो धर्मार्थौ न विवर्धयति स कामः।
7. कौ० अ०, 157 : यो धर्मार्थेऽविरोधेन कामं सेवेत। तथा वही, 15-1-22।

से युक्त व्यवहार को छोड़ देने का परामर्श तथा परस्पर अनुबद्ध त्रिवर्ग के सम सेवन का उपदेश देते हैं, क्योंकि व्यसनपूर्वक इनमें से किसी का भी अत्यधिक सेवन कष्टकर होता है।[1] धर्म के नियमन के कारण ही सज्जन पुरुष परार्थ को अपने ही अर्थ के समान समझकर दूसरों की सम्पत्ति पर कभी दाँत नहीं लगाते।[2] स्मर्तव्य है कि मस्तिष्क में ऐसे विचार आना भी नाश का कारण होता है।[3] इसीलिए चाणक्य कहते हैं कि पुराल के समान भी पर द्रव्य का हरण नहीं करना चाहिए, क्योंकि पर द्रव्य-हरण अपने द्रव्य के नाश का हेतु होता है।[4] मानसकार तुलसी दूसरे के धन को विष से भी बड़ा विष बताकर परार्थ-ग्रहण पर अंकुश लगाते हैं।[5]

चाणक्य की दृष्टि में मानव-जीवन के लक्ष्य स्वरूप लोकतत्त्व (त्रिवर्ग) परस्पर आबद्ध हैं। अर्थ एवं काम के साथ धर्म भी संयुक्त है। अधर्म सम्मत काम एवं अर्थ सर्वथा त्याज्य हैं।[6] अत एव त्रिवर्ग के अन्तर्गत धर्म की विशिष्टता द्योतित होती है। सम्यक् रूपेण परस्पर अविरुद्ध लोक-तत्त्व ही सेव्य हैं, जो भारतीय संस्कृति के अनुकूल एवं चाणक्य की सूक्ष्मदर्शिता के परिचायक हैं।

ज्ञातव्य है कि इन लोक-तत्त्वों की साधना मानव के अपने वश में है। मोक्ष नामक चतुर्थ पुरुषार्थ मनुष्य के वश में न होकर ईश्वरेच्छा में निहित है। किन्तु इन्हीं लोक-तत्त्वों की मर्यादित एवं पूर्ण सिद्धि से ही चतुर्थ पुरषार्थ (मोक्ष) स्वयं ही सिद्ध हो जाता है। अत एव आचार्य चाणक्य ने इन लोक-तत्त्वों की सिद्धि हेतु सेवनीय निर्देश उपस्थापित किया

---

1. वही, 1-7-8-9 : समं वा त्रिवर्गमन्योन्यानुबन्धम्।
   एकोह्यत्यासेवितो धर्मार्थकामा न मात्मानामितरौ च पीडयति।
2. चा० सू०, 265-266 : कस्यचिदर्थं स्वमिवमन्यते साधुः। पर विभवेस्वादरो न कर्त्तव्यः।
3. वही, 267 : पर विभवे स्वादरो विनाशमूलम्।
4. वही, 268-269 : पुलालमपि पर द्रव्यं न हर्तव्यम्। पर द्रव्यापहरणमात्मद्रव्यनाश हेतुः।
5. तुलसी, रामचरितमानस, अयो० दो०, 129, चौ० 6 (2) : धनु पराव विष तें विष भारी
6. मनुस्मृति, 4-1-76 (1) : परित्यजेदर्थकामौ स्यातां धर्मवर्जितौ। तथा विष्णुपुराण, 3-11-7

है। इस सम्बन्ध में हम यह भी देखते हैं कि आचार्य चाणक्य ने इन तीनों पुरुषार्थों की साधना हेतु पूर्वापरता का जो विधान किया है, वह भी पूर्ण वैज्ञानिक एवं संयुक्तिक है, जिसका समुचित पालन करके मानव अपने जीवन का लक्ष्य पूर्ण कर सकता है। आचार्य चाणक्य की त्रिवर्ग सम्बन्धी यह धारणा सर्वदा आदरणीय है।



श्रीअरविन्द और संस्कृत-वाङ्मय

डॉ० चिन्मयी, पाण्डुचेरी (तमिलनाडु)

भागवत ज्ञान की गंगा को मानवलोक तक उतारने में धन्य बनी वह लेखिनी जो श्रीअरविन्द के कर कमलों का स्पर्श पाकर विभिन्न भाषायें मुखरित हुई। धन्य है वह संस्कृत-वाङ्मय जो सत्ययुग से कलियुग तक निरन्तर प्रवाहित होता रहा जिसे युग-युग में ऋषियों और मुनियों का स्पर्श पावन करता रहा और जो वर्तमान काल में श्रीअरविन्द के सर्वोद्धाटी प्रकाश से प्रकाशित हुआ।

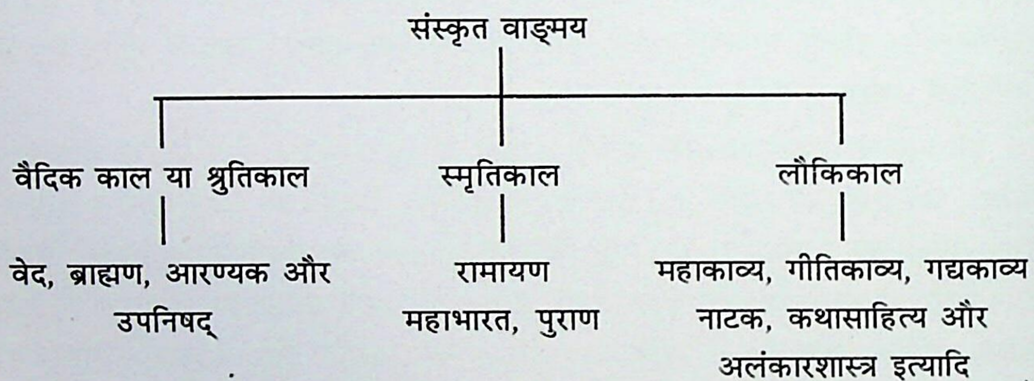
इस युग के व्यास श्रीअरविन्द की कृतियों का परिचयमात्र गीता के 'कवीनामुशना कवि:' इस वचन का स्मरण करा देता है। आध्यात्मिक शिखरों से लेकर सामान्य सत्ता के निम्न प्रदेशों तक ऐसा कोई स्थल नहीं जिसका आलिंगन श्रीअरविन्द की सुचिख्यात चेतना ने न किया हो, उसे प्रकाशित न किया हो, उसका ही अपना सत्यस्वरूप न दर्शाया हो तथा उसका उचित मूल्यांकन न किया हो। उनकी यह विस्तृत दृष्टि साक्षात् विधायककी त्रिकाल गामिनी दृष्टि है, वह जिस विषय पर पड़ी उसी का मर्म उसने उद्घाटित कर दिया, आलोकित कर दिया।

श्रीअरविन्द यद्यपि अठारह भाषाओं के (भारतीय व यूरोपीय) वेत्ता थे तथापि उनका अधिकतम लेखन आंग्ल भाषा में ही हुआ है। उनकी सभी रचनायें सन् 1972 में उनकी शताब्दी के अवसर पर तीस खण्डों में प्रकाशित हो चुकी है। उसके पश्चात् प्राप्त उनकी अन्य रचनायें भी "Sri Aurovind : Archives and Research" नामक शोधपत्रिका में 1977 से आश्रम से ही प्रकाशित हो रही हैं। लिखित सामग्री का परिमाण मात्र पाठक को चकित करने वाला है। यह रचनायें सागर से अधिक गहन और आकाश से अधिक विशाल है। वाह्य और आंतरिक दोनों ही दृष्टियों से संस्कृत-वाङ्मय विश्वसहित्य में विशालतम गिना जाता है।

श्रीअरविन्द की रचनाओं के तीस खण्डों में से एक खण्ड है बंगला रचनाओं का। इन

सभी रचनाओं का संस्कृत साहित्य से घनिष्ठ सम्बन्ध है। दसवां, ग्यारहवां, बारहवां और तेरहवां खण्ड जो विशेषतः संस्कृत साहित्य पर आधारित है। अन्य खण्डों में भी विरले ही कुछ खण्ड हैं जिनमें संस्कृत साहत्यि से कोई भी उद्धरण या सम्बन्ध न पाया जा सके। श्री अरविन्द द्वारा यत्र-तत्र प्रयुक्त संस्कृत उद्धरणों को देखकर प्रत्यक्ष बोध होता है कि वैदिककाल से लेकर आधुनिक काल तक का समस्त संस्कृत वाङ्मय उनके लिए हस्तामलक के समान सुदृश्य और सुबोध्य था। संस्कृत से अवगत न होने के कारण अनेक बार श्रीअरविन्द के लेखों को पूर्णरूपेण समझ पाना कठिन होता है।

सम्पूर्ण संस्कृत-वाङ्मय को रचनाओं की दृष्टि से त्रिधा विभक्त किया जा सकता है—



वेदों से लेकर लौकिक कथा साहित्य तक इस वाङ्मय का कोई ऐसा अंग नहीं है जिसका स्पर्श श्रीअरविन्द ने न किया हो तथा जिसे श्रीअरविन्द का प्रकाश पाने का सौभाग्य न मिला हो। इस सम्पूर्ण साहित्य में से रामायण और महाभारत का काल निर्विवाद रूप से क्रमशः त्रेता और द्वापरयुग का अन्त है। अतः वेदों का काल सतयुग और लौकिक साहित्य का काल कलियुग स्वतः सिद्धप्राय हो जाता है। चतुर्युगी के विशाल कालखण्ड में व्याप्त इस वाङ्मय को जिसने अपने करतल में ग्रहण कर लिया वह स्वयं कालातीत, सर्वद्रष्टा और सर्वविधायक ही हो सकता है। सम्पूर्ण वाङ्मय का अध्ययन करके श्रीअरविन्द ने उसके सत्यस्वरूप का उद्घाटन भी किया है और उसके मर्म में प्रवेश भी कराया है। तत्-सत्-कालीन संस्कृत रचनाओं से सम्बद्ध श्री अरविन्द की रचनायें इस प्रकार हैं—

वैदिक-कालीन सम्बन्धी रचनायें

वैदिक साहित्य से सम्बन्धित श्रीअरविन्द का एक ग्रन्थ है "The secret of the Veda" तथा दूसरा ग्रन्थ है "Hymns to the Mystic Fire"। प्रथम ग्रन्थ का आरम्भ होता है एक प्रश्न से। वह प्रश्न है—''क्या वेदों का कोई रहस्य है भी?'' इस प्रकार के उत्तर में उन्होंने जो अध्याय लिखे हैं वे हैं—वैदिक सिद्धान्तवाद का सिंहावलोकन, आधुनिक मतवाद, रहस्यवाद के आधार, तथा वेद की भाषा-वैज्ञानिक प्रकाश इत्यादि। वे कहते हैं कि वैदिक मन्त्रों का अर्थ समझने के लिए वस्तुतः उसकी भाषा पर गम्भीरता से ध्यान देना होगा। भाषा विज्ञान के आधार पर वैदिक शब्दों का मूल ज्ञात होने पर न केवल नये अर्थों का उन्मीलन होगा अपितु एक ही शब्द से कैसे अनेक अर्थों का बोध होता है यह भी स्पष्ट हो जायेगा। किन्तु उस मूल अर्थ पर पहुँचना भी उस भाषा विज्ञान की सहायता से जो अभी उपलब्ध है, सम्भव नहीं है। उसके लिए और भी अधिक सूक्ष्म ध्वनि-विज्ञान की आवश्यकता होगी।

वेदों के अनेक उपाख्यानों, देवों तथा अन्य चरित्रों का संकेतार्थ अथ च वास्तविक अर्थ भी श्रीअरविन्द ने "The secret of the Veda" नामक ग्रन्थ में सूक्ष्म ध्वनि-विज्ञान के आधार पर स्पष्ट किया है। सम्पूर्ण पुस्तक चार भागों में विभक्त है। अन्त में परिशिष्ट के रूप में एक सुदीर्घ निबन्ध है जिसका शीर्षक है—"The Origin of the Aryan Speech"। इस निबन्ध में उन्होंने अत्यन्त सूक्ष्मता से और तुलनात्मक विधि से आर्य भाषा का विश्लेषण किया है। उसके उसकी ओर संकेत किया है।

"Hymns to the Mystic Fire" नामक दूसरे ग्रन्थ में ऋग्वेद के नवम मण्डल को छोड़कर अन्य सभी मण्डलों से (प्रथम से दशम मण्डल तक) चुने हुए कुछ अग्नि मन्त्रों का संग्रह है। जिनका अनुवाद अंग्रेजी में श्रीअरविन्द ने किया है। इस अनुवाद से पूर्व आरम्भ में एक निबन्ध है "The Doctrine of the Mystic"। इस निबन्ध में विस्तार पूर्वक रहस्यवाद के (Mysticism) मूल सिद्धान्तों पर—भगवती के स्वरूप और प्रकृति पर, आत्मतत्व पर, सृष्टि पर, विभिन्न लोकों पर, वर्तमान पार्थिव जीवन पर, यज्ञ पर, जीवन यात्रा पर, इस यात्रा में मिलने वाले बाधक शत्रु-दस्युओं पर तथा सहायक देवों पर विचार किया है, प्रकाश डाला है।

वेद ब्राह्मण तथा आरण्यक आदि के पश्चात् आते हैं उपनिषद्। वैदिक काल की इन रचनाओं से सम्बन्धित श्रीअरविन्द का एक सम्पूर्ण ग्रन्थ है : "The Upanishads"। इसमें

उन्होंने उपनिषद्-दर्शन की विशद व्याख्या छह निबन्धों में की है। तदनन्तर मुख्य ग्यारह उपनिषदों में से आठ उपनिषदों का (ईश, केन, कठ, मुण्डक, माण्ड्क्य, प्रश्न, तैत्तिरीय तथा ऐतरेय) सम्पूर्ण अनुवाद किया है। ईश और केन की सुदीर्घ व्याख्या अनेक निबन्धों के क्रम में की है। दोनों उपनिषदों के गूढार्थ का उद्‌घाटन इससे पूर्व किसी भी टीकाकार ने इस प्रकार नहीं किया। ईशोपनिषद् की व्याख्या तो न केवल अपूर्व है, अनन्त भी है। इस व्याख्या से पाठक के मानस पटल से एक के बाद दूसरा आवरण विदीर्ण होता जाता है और गुह्य से गुह्यतर सत्य प्रकट होता जाता है।

अन्य छः उपनिषदों का शब्दशः किया गया अनुवाद भी अभूतपूर्व है, दृष्टि खोलने वाला है। उपनिषद् दर्शन के सम्बन्ध में लिखे गये निबन्ध तथा ईश और केन की विशद व्याख्याएं सम्पूर्ण उपनिषद् साहित्य पर एक नया प्रकाश डालती है जिसकी सहायता से उनके गम्भीर अर्थ का सहज में प्रत्यक्ष होता है।

इसके अतिरिक्त श्वेताश्वत्, छान्दोग्य, वृहदारण्यक, कैवल्य तथा नीलरुद्र उपनिषदों का भी स्पर्श श्रीअरविन्द ने किया है। इनसे सम्बन्धित संज्ञिप्त लेख या टिप्पणी अथवा अंशतः अनुवाद उपलब्ध है।

श्रीअरविन्द की महत्तम कृति—"The Life Divine" (दिव्य जीवन) का प्रत्येक अध्याय वेद, उपनिषद्, गीता इत्यादि के उद्धरणों से (आंग्ली अनुवाद के रूप में) प्रारम्भ होता है। इन प्रारम्भिक उद्धरणों का सम्बन्ध सम्पूर्ण अध्याय की विषयवस्तु से है।

इन व्याख्याओं तथा अनुवादों के अतिरिक्त उपनिषद् साहित्य पर श्रीअरविन्द ने अपनी "The Foundations of Indian Culture" नामक पुस्तक में भी लिखा है। इस ग्रन्थ में लगभग 67 पृष्ठों में उन्होंने भारतीय साहित्य के सम्बन्ध में लिखा है जिसमें संस्कृत साहित्य ही प्रमुख है। भारतीय संस्कृति पर विचार करते हुए भी बहुलता से संस्कृत-वाङ्मय का यत्र-तत्र उल्लेख किया गया है। यह सम्पूर्ण कृति ही इस वाङ्मय से लिये गये बहुविध उद्धरणों से परिपूर्ण है।

श्रीअरविन्द कृत "The Future Poetry" नामक ग्रन्थ में भी इस आदि काव्य की, वेद की चर्चा है, मन्त्रों की शक्ति पर विचार है, मन्त्रद्रष्टा ऋषियों के कवित्व का उल्लेख है। उन्होंने अपने अन्यान्य ग्रन्थों में भी वेद और उपनिषद् तथा उनके बीच वर्तमान ब्राह्मणों तथा आरण्यकों पर प्रकाश डाला है।

इन सभी उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त "Sri Aurobindo : Archives and Research" नामक शोध पत्रिका में भी श्रीअरविन्द के अनेक लेख वेद, उपनिषद, तथा संस्कृत साहित्य के सम्बन्ध में प्रकाशित हो चुके हैं।

स्मृतिकाल सम्बन्धी रचनायें

उपनिषदों के पश्चात् संस्कृत वाङ्मय की महाकृतियाँ हैं—रामायण, महाभारत और पुराण। श्रीअरविन्द ने महर्षि वाल्मीकि की काव्य प्रतिभा पर विस्तार से विचार किया है। रामायण के सम्बन्ध में पर्याप्त उल्लेख "The Foundations of Indian Culture" The Future Poetry" तथा "The Harmony of Virtue" नामक ग्रन्थों में उपलब्ध है। वाल्मीकि की काव्य प्रतिभा तथा आर्ष दृष्टि का परिचय जितनी गम्भीरता से श्रीअरविन्द ने दिया है उतने ही हृदयस्पर्शी ढंग से महान् ऋषि की व मानवीय हृद् भावनाओं में गहरी पैठ को भी चित्रित किया है। इसके साथ-साथ रामायण के बालकाण्ड, अयोध्याकाण्ड, अरण्यकाण्ड तथा सुन्दरकाण्ड के कुछ भागों (सर्गों) का उन्होंने आंग्ल भाषा में काव्यात्मक अनुवाद भी किया है।

व्यासरचित महाभारत पर श्री अरविन्द ने एक नहीं अनेक दृष्टियों से विचार किया है। महाभारत की समस्या, उसकी राजनीति, धर्म, काव्य सौन्दर्य, काल और कलेवर सब पर विचार विवेचना की है। महर्षि व्यास के सम्बन्ध में भी महाभारत के रचयिता के रूप में, नीतिज्ञ के रूप में एवं कवि के रूप में लिखा है। व्यास की लेखन शैली पर भी, श्रीअरविन्द ने प्रकाश डाला है। ''व्यास और वाल्मीकि'' नामक एक स्वतन्त्र पुस्तक पहले प्रकाशित हो चुकी है जिसका समावेश शताब्दी ग्रन्थमाला में तीसरे खण्ड (The Harmony of Virtue) में कर दिया गया है। श्रीअरविन्द ने स्पष्ट कहा है कि व्यास वाल्मीकि और कालिदास के ग्रन्थ भारतीय संस्कृति के मुख्य आधार हैं, आधार स्तम्भ हैं जिनमें वह संस्कृति अक्षुण्ण रूप से सुरक्षित है।

महाभारत के भी कुछ अंशों का अनुवाद श्रीअरविन्द ने किया है। वे अंश हैं—सभापर्व के पहले से चौथे तथा तेरह से सत्रह तक सम्पूर्ण सर्ग तथा बीसवें, इक्कीसवें, बाईसवें और चौबीसवें सर्गों के कुछ अंश, नल दमयन्ती, चित्रांगदा, उलूपी के व्याख्यान तथा उद्योगपर्व का प्रथम सर्ग।

महाभारत के सारतत्व या सारामृत—श्रीमद्भगवद्गीता पर श्रीअरविन्द का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है : "Essays on the Gita" जिसमें गीता के विभिन्न विषयों पर उन्होंने अद्भुत

निबन्ध लिखे हैं। हिन्दी में उसका अनुवाद ''गीता-प्रबन्ध'' नाम से हुआ है। गीता पर लिखी गयी इस निबन्धावलि को न तो गीता का विश्लेषण ही कहा जा सकता है और न केवल विवेचन विचार। वह साक्षात् दिव्य वाणी ही है जो अर्जुन के निमित्त द्वापर से उच्चारित भगवान् की अपनी ही वाणी का रहस्योद्घाटन है। उस युग में वह सूत्र रूप में, संक्षेप में प्रकट हुई थी और इस युग में इस निबन्धावली के माध्यम से वह अपने विस्तृत रूप में अवतीर्ण हुई है। गीता पर डाला गया यह प्रकाश गीता के मर्म को अनावृत करता है। इस प्रसंग में श्रीअरविन्द की अपनी वाणी है : ''श्रीकृष्ण ने स्वयं गीता मेरे हाथ में रखी, उनकी शक्ति ने मेरे अन्दर प्रवेश किया और तब मैं गीता की साधना कर पाया। मुझे केवल बुद्धि से, कुछ समझना मात्र नहीं था बल्कि भगवान् के आदेश को सत्यतः चरितार्थ करना था, राग द्वेष से रहित होना था, निष्काम होकर, समत्व में स्थित होकर भागवत कार्य के लिये उनका निमित्त बनना था।'' गीता का सर्वोच्च आध्यात्मक अनुभव ''वासुदेव दर्शन'' उन्हें प्राप्त हुआ। उनके अपने शब्दों में, जेल की दीवारों के रूप में भगवान् वासुदेव ही मुझे घेरे हुए थे, सम्मुख खड़े वृक्ष के रूप में वासुदेव श्रीकृष्ण ही मेरे ऊपर छाया किये हुए थे, सन्तरी और सीखचे भी नारायण थे, खुर्दरे कम्बल के रूप में भी मेरे सखा और प्रियतम श्रीकृष्ण मेरा आलिंगन किये थे।''

गीता की वाणी है—''वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः'। अर्थात् वासुदेव ही सब कुछ ऐसा अनुभव करने वाला, दर्शन करने वाला महात्मा अत्यन्त दुर्लभ है। श्रीअरविन्द ने भगवत् कृपा से प्राप्त उसी दुर्लभ अनुभूति से व्याप्त होकर ''गीता-प्रबन्ध'' लिखा। ''गीता-प्रबन्ध'' का अध्ययन गीता का सर्वांगसमन्वयी अध्ययन है। श्रीकृष्ण ने श्रीअरविन्द में प्रवेश कर न केवल गीता की साधना करवाई अपितु उस गीता की विस्तृत व्याख्या भी प्रभन्धों के रूप में लिखवाई। गीता जैसे सर्वप्रिय ग्रन्थ पर इन प्रबन्धों को लिखकर श्रीअरविन्द ने मानवता को अमूल्य और अक्षय निधि प्रदान की है।

बंगला रचना नामक शताब्दी—खण्ड में भी श्रीअरविन्द ने बंगला में गीता पर कुछ व्याख्यात्मक निबन्ध लिखे हैं। गीता के प्रारम्भिक कुछ अध्यायों का अनुवाद भी बंगला में किया है। बंगला रचनाओं में उनकी अधिकांश रचनाएं संस्कृत-साहित्य से ही सम्बद्ध है। जैसे वेद, उपनिषद्, पुराण, गीता इत्यादि।

लौकिककाल सम्बन्धी रचनाएँ

महाभारत और पुराण के पश्चात् संस्कृत-वाङ्मय के लौकिककाल में प्रमुख कवियों में गणना है महाकवि कालिदास की। भवभूति, दण्डी, माघ, भारवि, भास इत्यादि की। इनमें भी सर्वोपरि स्थान है महाकवि कालिदास का। कालिदास का काल, शैली, नाट्यकला, कवित्व की श्रेष्ठता, उनके नाटकों में आये हुए अनेक पात्रों का चरित्र चित्रण तथा उनकी कृतियों का अनुवाद—यह सब श्रीअरविन्द की गम्भीर दृष्टि का विषय बना है। कालिदास की कृतियों का अनुवाद किस प्रकार किया जाय यह भी श्रीअरविन्द ने लिखा है।

कालिदास के एक नाटक विक्रमोवंशीयम् का श्रीअरविन्द कृत सम्पूर्ण अनुवाद तथा मेघदूतम् और ऋतुसंहारम् के ऊपर उनकी निबन्ध रचनायें भी उपलब्ध हैं। मेघदूत के काव्य-सौन्दर्य और काव्य-वैशिष्ट्य पर विचार करते समय बीच-बीच में उसके कुछ अंशों का अनुवाद भी किया गया है जो वस्तुत: श्रीअरविन्द के ही द्वारा किये हुए सम्पूर्ण अनुवादों में से लिये गये उद्धरण हैं। इन उदाहरणों से ज्ञात होता है कि श्रीअरविन्द ने सम्पूर्ण मेघदूत का अनुवाद भी किया था। किन्तु वह उनके स्थान-परिवर्तन के समय कहीं लुप्त हो गया। संस्कृत और आंग्ल साहित्य के लिये यह एक ऐसी क्षति है जिसकी पूर्ति असम्भव है।

कुमारसम्भव के प्रारम्भिक कुछ श्लोकों का अनुवाद श्रीअरविन्द ने आंग्लभाषा में किया है। उन्होंने कालिदास और उनकी रचनाओं पर जो कुछ लिखा है वह मुख्यत: "The Harmony of Virtue" तथा "The Foundations of Indian Culture" नामक ग्रन्थों में प्रकाशित हुआ है।

उसी काल के भर्तृहरि के नीति शतक का भी श्रीअरविन्द ने पूरा अनुवाद किया है "The Century of Life" के नाम से। यह सम्पूर्ण अनुवाद पद्यात्मक शैली में किया गया स्वतन्त्र अनुवाद है। शताब्दी ग्रन्थमाला के "Translations" नामक आठवें खण्ड में उसका संकलन है। नीतिशतक का अनुवाद अद्वितीय है। श्रीअरविन्द ने जिसका भी स्पर्श किया—चाहे यह वेद मन्त्र हो या भर्तृहरि का एक पत्र, उसी का उन्मीलन कर दिया।

इस काल के अन्य कवियों का भी नामोल्लेख उनके ग्रन्थों में यत्र-तत्र प्राप्य है। एक वाक्य में यह कहा जा सकता है कि संस्कृत-वाङ्मय का कोई भी ऐसा अंग नहीं है जिसे

श्री अरविन्द के स्पर्श और प्रकाश प्राप्त करने का सौभाग्य न मिला हो। उनका कदाचित् ही कोई ग्रन्थ होगा जिसमें संस्कृत साहित्य का उल्लेख न हो।

श्री अरविन्द के द्वारा लिखित मौलिक नाटक 'वासवदत्ता' संस्कृत साहित्य के ही एक ग्रन्थ ''कथा सरित्सागर' की एक कथा पर आश्रित है। उनका ''प्रेम और मृत्यु' (Love and death) नामक खण्ड काव्य महाभारत के 'रुरु-प्रमद्वरा' कथानक पर आधारित है तथा 'सावित्री' महाकाव्य भी महाभारत के ही सावित्री-सत्यवान्' उपाख्यान का ही अद्भुत पल्लवन है।

सावित्री तो न केवल एक अद्भुत महाकाव्य है अपितु एक प्रतीकात्मक आख्यान है, चिरन्तन तपस्या, योगानुभूतियों और आगामि-भागवत-संसिद्धि की प्रस्तुति है। महाभारत में यह उपाख्यान एक अत्यन्त संक्षिप्त और गौण कथा के रूप में आया है। उसी छोटे से उपाख्यान को श्रीअरविन्द ने सावित्री महाकाव्य में मानवता की तपोमयी पुकार से ज्योतिर्मयी माँ सावित्री के अवतार का, उस भगवती माँ के प्रकाशपूर्ण प्रेम की अन्धकारपूर्ण मृत्यु पर विजय का, तथा उस विजय के फलस्वरूप मृत्युपाश से मुक्त, नित्युक्त चिरन्तन सत्य को पुनः पृथिवी पर लाने का एक चिर-संदेश-काव्य बना दिया है।

संस्कृत साहित्य के सुविख्यात कलेवर का अपनी सूक्ष्म लेखनी से आलिंगन कर लेने वाले श्रीअरविन्द का इस रूप में परिचय स्वयं उनकी अनेक विभूतियों में से एक विभूति का परिचय है। प्रस्तुत लेख में संस्कृत वाङ्मय सम्बन्धी उनकी कृतियों का केवल दिङ्मात्र ही निर्देशन किया जा सका है। उनकी प्रत्येक कृति संस्कृत रचनाओं का हृदयंगम करने के लिए एक अनुपम प्रसाद है।

इस देवभाषा से उनका परिचय तथा घनिष्ठ सम्बन्ध अपनी चरमसीमा पर तब अभिव्यक्त होता है जब उनकी अपनी संस्कृत रचना को पढ़ने का हमें सौभाग्य मिलता है। ''श्रीअरविन्दोपज्ञा उपनिषद्'' नामसे यह रचना "Sri Aurobindo : Archives and Research" पत्रिका में प्रकाशित हो चुकी है। उस रचना का अनुशीलन करने से सहज स्वाभाविक प्रतीति यही होती है कि संस्कृत भाषा श्रीअरविन्द की अपनी स्वाभाविक व सहज भाषा है। इस उपनिषद् में गम्भीर सत्यों का सरल भाषा में निरायास प्रकाशन तथा प्रतिपादन अद्भुत है। इसी प्रकार श्री अरविन्द की संस्कृत भाषा में उपलब्ध दूसरी रचना है 'भवानी भारती'। इसमें उपजाति छन्द में निबद्ध 99 पद्यों में भारतमाता के अतीत, वर्तमान और भविष्य की वास्तविक छवि का अपूर्व चित्रण है। ❑

भारतीय दर्शन एवं कर्म

प्रो० सलमा महफूज, अलीगढ़

कर्म शब्द असाधारण अर्थ समेटे हुए है न केवल सामान्य जनता के द्वारा ही इस शब्द का प्रयोग होता है अपितु धर्म प्रचारक, धर्म-सुधारक, धर्मगुरु, तीर्थंकर विशिष्ट विद्वान तथा दार्शनिक सभी ने इस शब्द का प्रयोग कर अपनी-अपनी भाषा शैली में इसके विभिन्न गूढ़तम रहस्यों को जन-साधारण के समक्ष उद्‌घाटित किया है।

शिल्पी कर्मकर, आजीविकापरायण लोगो के आचार्योपदेशज शिल्प, अनाचार्योपदेशज कृषि, वाणिज्य अर्थात् जीवन के किसी भी स्पन्दन तथा क्रिया प्रवृत्ति को कर्म की संज्ञा से अलंकृत किया जाता है चाहे वह क्रिया जड़शक्ति की हो अथवा चैतन्यशक्ति की। पाणिनि ने 'अष्टाध्यायी' में कर्म शब्द को कर्मकारक के अर्थ में प्रयुक्त किया है। उनके अनुसार अपनी क्रिया के माध्यम से कर्त्ता जिसको प्राप्त करने का इच्छुक होता है वह कर्म है।[1] भगवान् ऋषभदेव ने यौगलिकों को असि, मसि, कृषि के अन्तर्गत् विविध कर्मो का उपदेश दिया था।[2]

न्याय-वैशेषिक दर्शन के अनुसार चलनात्मक अर्थ में आत्मा के संयोग और प्रयत्न के द्वारा हाथ आदि अंगों से होने वाली क्रिया ही कर्म है। वैशेषिक दर्शन के अनुसार-जो एक द्रव्य हो-गुणरहित संयोग और विभाग में कारणान्तर की अपेक्षा न करें, वह कर्म कहलाता है।[3] सांख्यदर्शन में कर्म को प्रकृति तथा संस्कार, योगदर्शन में क्लेश, तथा

---

1. कर्तुरीप्सिततमं कर्म—पाणिनी अष्टाध्यायी, 1/4/49
2. कर्मशास्त्र (भाग 1) पृ० 356
3. (क) आत्मसंयोग—प्रयत्नाभ्यां हस्ते कर्म।—वैशेषिक दर्शन 5/1/1/150

   (ख) एक द्रव्यगुणं संयोग—विभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्म—लक्षणम्।—वैशेषिक दर्शन—1/117

आशय[1] और वेदान्त दर्शन में माया तथा अविद्या कहा गया है।[2]

परलोकवादी जितने भी दर्शन हैं, उनके अनुसार प्रत्येक शुभ या आशुभ कर्म अपने पीछे संस्कार छोड़ जाते हैं। इन्हीं संस्कारों का कर्म के समानार्थक शब्द के रूप में उन्होंने प्रयोग किया है। कर्मग्रन्थ के अनुसार ''जीव के द्वारा मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय एवं योग आदि हेतुओं से जो भी किया जाता है, वही कर्म है। जैन दार्शनिकों ने जिसे कर्म कहा है उसके विभिन्न पर्यायवाची शब्दों का प्रयोग आगमों और अन्य ग्रन्थों में यत्र-यत्र प्राप्त होता है। जैन आदिपुराण के अनुसार-कर्म शब्द केवल क्रियारूप में ही परिलक्षित नहीं होता अपितु कर्मरूपी ब्रह्मा के पर्यायवाची शब्दों यथा-विधि (प्रकृति के अटल नियम) स्रष्टा, विधाता, दैव, पुराकृत और ईश्वर आदि विभिन्न अर्थो को अभिव्यक्त करता है।[3]

जैनदर्शन के अन्तर्गत–कर्म शब्द का वैज्ञानिक दृष्टिकोण से आत्मा से सम्बद्ध ऐसा अर्थ लिया गया है, जिसमें जीव द्वारा होने वाली प्रत्येक क्रिया से लेकर फलपर्यन्त समस्त अर्थ समाविष्ट हो जाते हैं।

बौद्धदर्शन के अनुसार शारीरिक, वाचिक और मानसिक इन तीनों प्रकार की क्रियाओं का संयोग ही कर्म है। इन सभी में चेतना को प्रमुखता दी गई है। चेतना को 'कर्म' कहते हुए तथागत बुद्ध ने कहा है–''भिक्षुओं! चेतना ही कर्म है ऐसा मैं कहता हूँ। चेतना द्वारा ही मनुष्य कर्म को वाणी, काया और मन से करता है।[4]

शैवदर्शन का 'पाश' शब्द भी जैनदर्शन में प्रयुक्त कर्म शब्द का पर्यायवाचक है। मीमांसा दर्शन में चार्वाक दर्शन ही एक ऐसा दर्शन है जिसका कर्मवाद में विश्वास नहीं है क्योंकि वह आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता को स्वीकार नहीं करता। इसलिए वह कर्म और उसके द्वारा प्राप्त होने वाले स्वर्ग-नरक तथा पुनर्जन्म को नहीं मानता। वैदिक

---

1. योगदर्शन (व्यासभाष्य)—1/5 2/3,12, 13
2. ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्य 2/1/14
3. विधिः स्रष्टा विधाता च दैवं कर्म पुराकृतम्।
   ईश्वरश्चयेति पर्याया विज्ञेयाः कर्मवेधसः॥—आदिपुराण 4/37
4. कर्मशास्त्र (भाग 1) पृ० 358

परम्परानुसार वेदों से लेकर ब्राह्मण काल तक यज्ञ-याग आदि सम्बन्धी नित्य-नैमित्तिक क्रियाओं को 'कर्म' कहा जाता था।

स्मार्त विद्वानों ने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र इन चार वर्णों तथा ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, संन्यास इन चार आश्रमों के लिये नियत या विहित कर्तव्यों के पालन करने को कर्म कहा है।[1] पौराणिकों के मतानुसार व्रत, नियम आदि धार्मिक क्रियाएँ कर्म कहलाती हैं।

श्रीमद्भगवद्गीता में कर्मवाद केवल मीमांसकों द्वारा प्रतिपादित यज्ञ-यागादि क्रियाकाण्डों के अर्थ में अर्थात् वर्णाश्रम-धर्म के अनुसार किये जाने वाले स्मार्त-कार्यों के संकुचित अर्थ में ही प्रयुक्त नहीं हुआ है वरन् फलाकांक्षारहित होकर अनासक्त भाव से सभी प्रकार के क्रिया-व्यापारों के व्यापक अर्थ में कर्म शब्द का प्रयोग किया गया है।[2]

इस आत्मा की तीन शक्तियां हैं–ज्ञानशक्ति, बलशक्ति और क्रियाशक्ति। ज्ञानशक्ति की क्रिया चिंतन है, इच्छाशक्ति की क्रिया वासना और क्रियाशक्ति की क्रिया चेष्टना है, अतएव आत्मा से जो तीन शक्तियाँ उद्भूत होती हैं उनका प्रकाश चिंतन, वासना और चेष्टना द्वारा होता है।[3] इस त्रिविध क्रिया-चिंतना, वासना और चेष्टना–का साधारण नाम कर्म है।[4] ये कर्म के ही पर्यायवाची शब्द हैं जिन्हें विभिन्न दर्शनों एवं धर्मपरम्पराओं ने अपने-अपने ग्रन्थों में अंकित किया है।

कर्मफल कर्म से पृथक् नहीं है। कर्मफल, कर्म का ही उत्तररूप है और कर्म, कर्मफल का पूर्वरूप। कर्म करने से कर्मफल होगा ही, यह बात स्वयंसिद्ध है। कर्म करने से कर्त्ता को केवल स्वगत फल ही प्राप्त नहीं होता अपितु उसका परगत फल भी अपरिहार्य है। कर्म का स्वगतफल दो प्रकार का होता है–संस्कार और अदृष्ट। चिंतन, वासना और चेष्टना का केवल स्वगत (संस्कार) फल ही नहीं होता अपितु इनका परगत

---

1. मनुस्मृति, 4/86-87
2. श्रीमद्भगवद्गीता 5/8-11
3. कर्मवाद और जन्मान्तर, पृ० 17
4. कर्मवाद और जन्मान्तर, पृ० 18

फल भी होता है। यह कर्म का साक्षात् फल कहलाता है। कर्म के परोक्ष फल को भाग्य या अदृष्ट कहते हैं। अपने कर्म के द्वारा हम दूसरे के साथ संबंध जोड़ते हैं।[1] जब तक कर्म का भोग पूर्ण नहीं होता तब तक कर्म का नाश नहीं होता–भले ही करोड़ो कल्प क्यों न बीत जायें।

नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि।[2]

कर्म का फल अवश्य ही भोगना पड़ता है-चाहे वह कर्म पुण्य हो चाहे पाप। उसके भोगे बिना पिण्ड नहीं छूटता।[3]

कर्म को साधारणतया दो भागों में विभक्त किया जा सकता है- क्रियमाण और संचित। क्रियमाण कर्म को 'वर्तमान कर्म' तथा उनेक जन्मों के लिए हुए पूर्वतन कर्म को 'संचित कर्म' कहते हैं।[4]

प्रत्येक मनुष्य के असंख्य संचित कर्म होते हैं। उसी कर्म समुच्चय को भोग द्वारा क्षीण करने के लिए ही जीव जन्म लेता है। जिसके समस्त कर्म क्षीण हो जाते हैं उसको फिर जन्म नहीं लेना पड़ता। जन्म लेने पर मनुष्य सीमित समय तक ही जीवित रहता है। इस प्रकार जो लोग कर्म के विधाता हैं वे देश, काल और पात्र का विचार करके ऐसा योगायोग कर देते हें कि समस्त संचित कर्म में से एक निर्दिष्ट अंश का ही इस जन्म में भोग होता हैं। इस निर्दिष्ट अंश का नाम प्रारब्ध कर्म है। प्रारब्ध-प्र+आरब्ध, अर्थात् वह कर्म जिसका भोग आरम्भ हो चुका है।[5]

संचित, प्रारब्ध और क्रियमाण यही कर्म का रूप है। इनमें संचित कर्म कच्चा फल है क्योंकि वह अभी भोग के योग्य नहीं है, प्रारब्ध कर्म पका हुआ फल है-वह खाने योग्य

---

1. कर्मवाद और जन्मान्तर, पृ० 24
2. अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्।
   शुभाशुभं च यत्कर्म बिना भोगान्न तत्क्षयः॥ ब्रह्मवैवर्त कृष्णजन्मखंड, 84
3. क्रियमाणञ्च यत्कर्म वर्तमानं तदुच्यते।
   अनेकजन्मसञ्जातं प्राक्तनं सञ्चितं स्मृतम्॥—देवीभागवत् 6/10/9-12
4. कर्मवाद और जन्मान्तर : पृ० 29
5. कर्मवाद और जन्मान्तर : पृ० 31

हो गया है। इस जन्म के जो आरब्ध कर्म हैं उनको भेगना ही होगा-बिना भोगे उनका नाश नहीं हो सकता है।[1] आसाधरण जीव के कर्म तीन प्रकार के हैं[2]-कृष्ण, शुक्ल कृष्ण और शुक्ल।

कर्म भोग दो प्रकार के होते हैं-पुण्य और पाप। पुण्य का फल सुख है और पाप का फल दुःख। इसलिये पतंजलि ने योगसूत्र में कहा है–

ते ह्लादपरितापफलाः पुण्यापुण्यहेतुत्वात्। -2/ 14

फल की इच्छा रखने वाला जीव फलासक्त होकर जैसा कर्म करता है तदनुरूप शुभाशुभ फल भोगता है।[3]

धर्माचरण का फल सुख है तथा अधर्माचरण का अवश्यम्भावी फल दुःख है। महाभारतकार के अनुसार ''बिना बीज के अंकुर नहीं उगता, सुकृ त के बिना सुख नहीं होता। देहधारी जीव सुकृत के ही फल से सुख भोगता है और दुष्कृत के फल से दुःख सहता है।'[4]

इस सुकृत और दुष्कृत का फल कब भोगना पड़ता है? जिस जन्म में पाप-पुण्य किया जाता है, क्या उसी जन्म में भोगना पड़ता है? अथवा अन्य जन्म में? इस प्रश्ंन का उत्तर यह है उस जन्म में नहीं बल्कि अगले जन्म में। भगवान् मनु का वचन है 'फलति गौरिव'। कर्म, गौःइव अर्थत् पृथ्वी में बीज के समान फलता है। यहाँ गौ का अर्थ पृथ्वी है। जिस प्रकार पृथ्वी में बीज बोने से वह तुरन्त फलते-फूलते नहीं लगता, उसी प्रकार कर्म के सम्बन्ध में समझना चाहिए। कर्म का फल साधारणतः इस जन्म में नहीं मिलता, अगले जन्म में मिलता है। यदि उत्कट कर्म हो तो उसका फल इस जन्म में मिल जाता है-वह

---

1. त्रिविधमितरेषाम्—योगसूत्र 4/7
2. यथा यथा कर्मगुणं फलार्थी करोत्ययं कर्मफले निविष्टः।
   तथा तथायं गुणसंप्रयुक्तः शुभाशुभं कर्मफलं भुनक्ति॥—शान्तिपर्व 201/22
3. नाबीजाज्जायते किंञ्चित् नाकृत्वा सुखमेधते।
   सुकृतैर्विन्दते सौख्यं प्राप्य देहमयं नरः॥—शान्तिपर्व, 291/12
4. कर्मवाद और जन्मान्तर : पृ० 35

कर्म चाहे पुण्य हो चाहे पाप। कर्मांश का अर्थ धर्माधर्म है। यह धर्माधर्म रागद्वेष, मोहादिमूलक है, और इनके फल दृष्ट (इस) जन्म में अथवा अदृष्ट (अगले) जन्म में प्रकाशित होते हैं।[1]

कर्म एक है किन्तु द्रव्य और भावकर्म इसके दो भेद हैं। इनमें पुद्गलपिण्ड को द्रव्यकर्म एवं उसकी शक्ति अथवा रागद्वेषादिभाव 'भावकर्म' कहलाते हैं।[2]

ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय ये कर्म के मूल आठ भेद हैं।[3] इनमें ज्ञानावरणीय और दर्शनावरणीय, मोहनीय एवं अन्तराय, ये चार कर्म आत्मा के गुणों को घातते हैं अतः घाति कहलाते हैं जबकि आयु, नाम, गोत्र और वेदनीय ये चार कर्म आत्मा के गुणों को न घातने के कारण अघाति कहलाते हैं।[4]

कर्म के कर्म, विकर्म और अकर्म तीन रूप हैं। विश्व के जितने भी सांसारिक प्राणी हैं, वे सब कर्म के पाश में फसे हुए तथा कर्म की डोरी से बंधे हुए हैं। जब से प्राणी इस संसार में आया है तभी से कर्म उसके साथ किसी न किसी रूप में लगाा हुआ है। वह कितना ही बचकर चले फिर भी कर्म उसे किसी न किसी रूप में करना ही पड़ता है।

कर्मो का सर्वथा त्याग नहीं हो सकता, क्योंकि कोई जीव किसी काल में क्षणभर भी कर्म को किये बिना नहीं रह सकता, न ही रहता है। निःसन्देह सभी पुरुष प्रकृति से उत्पन्न हुए गुणों के द्वारा परवश होकर कर्म करते हैं।[5]

---

1. कम्मत्तणेण एक्कं दव्वं भावोत्ति होदि दुविहं तु।
पोग्गलपिंडो दव्वं तस्सत्ती भावकम्मं तु॥—गोग्मटसार, कर्मकाण्ड, 6
2. णाणस्स दंसणस्स य आवरणं वेयणीय मोहणियं।
आउगणामागोदं तहंतराय च मूलाओ॥—पंचसंग्रह 2/2
3. आवरणमोहविग्घं घादी जीवगुणघादणत्तादो।
आउगणामा गोदं वेयणिय तह अधादिति॥—गोम्मटसार, कर्मकाण्ड, 9
4. नहि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।
कार्यतेह्मवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः॥—गीता 3/5
5. (क) कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं, बोद्धव्यं च विकर्मणः।
अकर्मणश्च बोद्धध्यं, गहना कर्मणो गतिः॥

श्रीमद्भगवद्गीता में कर्म, विकर्म और अकर्म के स्वरूप सपर गहराई से चिन्तन प्रस्तुत किया गया है। गीता के अनुसार कर्म वह है जो फल की इच्छा से किया जाता है भले ही वह शुभ हो। यज्ञ, दान, तप, त्याग, व्रत, नियम, श्रद्धा, भक्ति आदि शुभकार्य भी यदि शुभ-रागाविष्ट होकर प्रसिद्धि, प्रशंसा या प्रतिस्पर्द्धावश किये जाते हैं ये कर्म और इस प्रकार के अन्य कर्म भी गीता की दृष्टि से कर्म हैं, गीता में इन्हें 'राजस कर्म' भी कहा गया है।[1]

इसके अतिरिक्त जैन दृष्टि से रौद्रध्यान से प्रेरित पाप कर्म गीता में 'विकर्म' कहे गये हैं। शुभ कर्म समझे जाने वाले यज्ञ, दान, तप, त्याग, व्रत, नियम, श्रद्धा, भक्ति आदि कार्य भी परिणाम हानि तथा हिंसादि का विचार किये बिना मूढ़तावश हठ-मोह-पूर्वक दूसरों का अनिष्ट कराने तथा दूसरों को पीड़ा पहुंचाने की दृष्टि से किये जाते हैं तो वे तामस कोटि के कर्म 'विकर्म' हो जाते हैं।[2]

कभी-कभी बाल रूप से प्रतीत होने वाले कर्म भी कर्त्ता की बुद्धि अगर, स्वार्थ, लोभ, आसक्ति आदि से लिप्त नहीं है, न ही अहंकार से, तो शुद्ध भाव से अथवा किसी को न्याय दिलाने, किसी महिला के शील की रक्षा करने आदि कर्तव्यबुद्धि से किये जाने वाले पापकर्मफलोत्पादक कर्म शुभकर्म में अथवा अकर्म में परिणत हो जाते हैं।[3]

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्मयः।
स बुद्धिमान् मनुष्येषु, स युक्तः कृत्तस्नकर्मकृत्॥—गीता, 4/17-18

(ख) स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्विषम्।
सहजं कर्म कौन्तेय! सदोषमपि न त्यजेत्॥ वही 18/47-48

(ग) यत्तु फलेप्सुना कर्म सहकारेण वा पुनः।
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम्॥—गीता 18/24

1. (क) अनुबन्ध क्षयं हिंसामनवेक्ष्य व पौरुषम्।
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत् तामसमुच्यते॥—गीता 18/25

(ख) अयुक्त प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः।
विषादी दीर्घसूत्री च कर्त्ता तामस उच्यते॥—गीता 18/27-28

2. श्रीमद्भगवद्गीता 18/17

3. कम्माणं संबंधो बंधो उक्कढणं हवे वड्ढी।

कर्मो की अवस्थाओं के अन्तर्गत कर्मो का आत्मा के साथ सम्बन्ध होना 'बंध, कर्मो की स्थिति एवं अनुभाग का बढ़ना 'उत्कर्षण, किसी कर्म रूप प्रकृति का किसी अन्य कर्म-प्रकृति रूप में बदलना 'संक्रमण, किसी कर्म की स्थिति या अनुभग का कम होना 'अपकर्षण' कहलाता है।[1] जिसके उदय का अभी समय नहीं आया है ऐसे कर्म को उदय में लाना 'उदीरणा' किसी पुद्गल स्कन्ध का कर्मरूप रहना 'सत्व' और कर्म का स्वकाल को प्राप्त होना 'उदय'कहलाता है।[2] जो कर्म उदयावली में प्राप्त नही किया जाय, उसे 'उपशान्त' जिस कर्म की उदीरणा और संक्रमण दोनों न हो सके उसे 'निधत्त', जिस कर्म की उदीरणा, संक्रमण, उत्क र्षण और अपकर्षण ये चारों ही अवस्थायें न हो सकें, उसे 'निकाचित' कहते है।[3]

कर्म प्रायोग्य पुद्गल-परमाणु समस्त आकाश प्रदेश में पूर्णरूप से भरे हैं, जीव के आसपास फैले हुए हैं, वे घूमते रहते हैं। ये जीव में वहीं प्रवेश करते हैं जहाँ उनके साथी पहले से बैठे हों, या जहाँ राग-द्वेष या कषाय की स्निग्धता हो अथवा जहाँ मिथ्यात्व, अव्रत, प्रमा, कषाय या योग अदि पांचों आस्रवद्वारों में से कोई प्रवेश द्वार खुला हो। इसलिए आस्रव का सामान्यतया अर्थ यह है कि जिसमें कर्म आए, कर्मो का आगमन हो, वह 'आस्रव' है।[4] आत्मा के जिस भाव से कर्म आते है, वह 'भावास्रव' तथा कर्मरूप में परिणत होने वाले पुद्गल स्कन्ध 'द्रव्यास्रव' कहलाते हैं। मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग-इन चार कारणों से जीव में कर्म का आस्रव होता है, जिस प्रकार समुद्र में छिद्रवाली

संकममणत्थगदी हाणी ओकडणं णामं॥—गोम्मटसार, कर्मकाण्ड, 438

1. अण्णत्थठियस्सुदये संछुहणमुदीरणा हु अत्थित्तं।
   सत्तं सकालपत्तं उदओ होदित्ति णिहिट्ठो॥—गोम्मटसार, कर्मकाण्ड, 439
2. उदये संकमुदये चउसु वि दादुं कमेण णो सक्कं।
   उवसंतं च णिधत्ती णिकाचिदं होदि जं कम्मं॥—गोम्मटसार, कर्मकाण्ड, 440
3. कर्मशास्त्र, भाग 3, पृ० 365
4. मिच्छत्ताविरइ—कसाय—जोयहेऊहिं आसवइ कम्मं।
   जीवम्हि उवहिमज्झे जह सलिल छिद्दणावाए॥—वसुनन्दिश्रावकाचार, 39

नौका से जल।[1] शुभभवों से युक्त जीवों को पुण्य जीव और अशुभभावों से युक्त जीवों को पाप जीव कहते हैं। सातावेदनीय शुभ आयु, शुभ नाम और उच्च गोत्र ये पुण्य प्रकृतियां हैं और इनके अतिरिक्त समस्त कर्मो की प्रकृतियाँ पाप प्रकृतियाँ हैं। प्रमादबहुलचर्या, कालुष्य, विषयों, चंचलता, दूसरों को परिताप पहुँचाना और उनकी निन्दा करना-ये सब पाप का आस्रव करते हैं।[2]

इसके अतिरिक्त जिस जीव के प्रशस्तराग, अनुकम्पा मिश्रित परिणाम हैं और जिस में कालुष्य का अभाव है, उसके पुण्य आस्रव होता है।[3] जब तक उसकी वर्तना क्रोधादि कषायों में ही होती है और इस प्रकार क्रोधादि कषायों में रहते हुए जीव के कर्मो का संचय होता है इस प्रकार सर्वदर्शियों ने जीव का बंध होना बतलाया है।

इस संसार में प्राणी किसी न किसी कारणवश दु:खी हैं। परन्तु सबका मूल कारण- कर्मो का संयोग-सम्बन्ध, कर्मबन्ध' है। कर्मस्तव के अनुसार-मिथ्यात्व आदि हेतुओं के द्वारा अभिनव ज्ञानावरणीय आदि कर्मो का ग्रहण करना बन्ध कहलाता है।[4]

वस्तु को केवल सहनस्वभाव से उठाने या स्पर्श करने मात्र से बन्ध नहीं होता, अपितु बन्ध होता है-उसके साथ राग-द्वेष, आसक्ति, घृणा, या प्रियता-अप्रियता भाव होने से। मन-वचन-काया से कोई भी क्रिया करने मात्र से कर्म आते अवश्य हैं,परन्तु वे अबन्धक होते हैं, बशर्ते कि उस कर्म के साथ राग-द्वेष या कषाय न हो। कर्मों का बन्ध उस क्रिया के साथ किये जाने वाले भव, परिणाम या अध्यवसाय से होता है। अत: बन्ध मुख्यतया दो प्रकार के होते हैं-द्रव्यबन्ध और भावबन्ध।[5] जिन राग, द्वेष, मोह आदि विकारी भावों से

---

1. चरिया पमादबहुला कालुस्सं लोलदा य विसयेसु।
   परपरितावपवादो पावस्स य आसवं कुणदि॥—पंचास्तिकाय संग्रह, 139
2. ससो जस्स पसत्थो अणुकम्पासंसिदो य परिणामो।
   चित्तम्हि णत्थि कलुसं पुण्णं जीवस्स आसवादि॥—पंचास्तिकाय संग्रह 131
3. कर्मशास्त्र, भाग 4, पृ०
4. कर्मशास्त्र, भाग 9, पृ० 57
5. परिणामादो बंधो परिणामो रागदोसमोहजुदो।
   असुहो मोहपदोसो सुहो व असुहो हवदि रागो॥—प्रवचनसार, 2/88

कर्म का बन्ध होता है, उन भवों को भावबन्ध कहते हैं जबकि कर्मपुद्गलों का आत्मप्रदेशों से सम्बन्ध होना द्रव्यबन्ध कहलाता है।[1] परिणाम के तीन भेद हैं-राग, द्वेष तथा मोह। इनमें मोह और द्वेष अशुभ तथा राग, शुभ और अशुभ दोनों प्रकार का होता है। पंचपरमेष्ठी की भक्ति आदि रूप राग, शुभ भाव और विष रति रूप राग, अशुभ भाव हैं।[2]

कर्म के ग्रहण एवं बन्ध के होने के साथ ही आत्मा के योग और कषाय के अनुसार एकीभूत परिणाम, स्वभाव, काल और फलदानरूप कर्मबन्ध की चार अंगभूत अवस्थाएं स्वतः निष्पन्त होती हैं। ये चार अवस्थाएँ क्रमशः इस प्रकार हैं-1- प्रदेशबन्ध, 2- प्रकृति बन्ध, 3- रसबन्ध, 4- स्थितिबन्ध।

कर्मपुद्गलों के आने और उनके ग्रहण के समय उन अविभक्त कर्म-प्रदेशों का आत्मप्रदेशों के साथ बंधे हैं, उनके स्वभव-निर्माण की व्यवस्था का नाम प्रकृतिबन्ध हैं कर्मरूप से गृहीत पुद्गल-परमाणुओं के कर्मफल की रसशक्ति निर्माण की अवस्था, रसबन्ध है। गृहीत कर्मपरमाणुओं के स्थायित्व की काल-सीमा की व्यवस्था को स्थितिबन्ध कहा जाता हैं। ये चारों अवस्थाएँ कर्मबन्ध के साथ स्वतः निष्पन्न होती हें।[3]

जीव और बंध अपने-अपने निश्चित लक्षणों से इस प्रकार भिन्न किये जाते हैं कि बंध तो छोड़ दिया जाता है अैर शुद्ध आत्मा को ग्रहण कर लिया जाता है।[4] जो सब जीवों को अपने समान समझता है, समान दृष्टि से देखता है और जिसने सब कर्मास्त्रवों का निरोध कर लिया है एवं जो इन्द्रियों का दमन कर चुका है, उसे पापकर्म का बंध नहीं होता।[5]

---

1. कर्मशास्त्र, भाग 4, पृ० 157
2. कर्मविज्ञान, भाग 4, पृ० 29
3. जीवो बंधो य तहा छिज्जंति सलक्खणेहिं णियएहिं।
   बंधों छेददव्वो सुद्धा अप्पा य घेत्तव्वो ॥—समयसार, 295
4. जह रूद्धम्मि पवेसे सुस्सइ सरपाणियं रविकरेहिं।
   तह आसवें णिरुद्धे तवसा कम्मं मुणेयव्वं ॥—वसुनन्दिश्रावकाचार, 44
5. सव्वभूयप्पभूयस्स सम्मं भयाइं पासओ।
   पिहियासवस्स दत्तस्स पावंव्वकम्मं न बन्धइ ॥—दशवैकालिक, 4/9

इस प्रकार कर्मबन्ध से मुक्ति हो जाती है।

कर्मों के आस्रव को रोकने में जो चेतन परिणाम है, वह 'भावसंवर' और द्रव्यास्त्रव का रुकना 'द्रव्यसंवर' कहलाता है।

जिस प्रकार जल के आने के मार्ग के रुक जाने पर सूरज की किरणों से तालाब का पानी सूख जाता है, उसी प्रकार यह जानना चाहिए कि आस्रव के रुक जाने पर तप के द्वारा कर्म भी नष्ट हो जाते हैं।[1] यह जीव रागद्वेष का परिहार कर और तत्काल अपने मन को शून्य (निर्विषय) बनाकर जब तक नहीं ठहराता तब तक न तो संचित कर्मों का हनन कर सकता है और न आते हुए कर्मों को रोक सकता है।[2]

पहले किये हुए कर्मों का फल देकर अलग हो जाना ही निर्जरा है। उसके दो भेद होते हैं—1. सविपाक निर्जरा, 2. अविपाक निर्जरा। कर्मों का फल देकर आत्मा से अलग होना 'सविपाक निर्जरा' और बिना फल दिये ही अलग हो जाना 'अविपाक निर्जरा' है।[3] जिस प्रकार पुराने (सूखे) काष्ठ को आग जला देता है उसी तरह जो आत्मसमाहित, रागरहित और क्रोध को छोड़कर स्थिर बने, उस आत्मा के साथ कर्म नष्ट हो जाते हैं।[4]

कर्मविज्ञान मर्मज्ञों ने नये आते हुए कर्मों के निरोध (संवर) और पूर्वबद्ध कर्मों के अंशतः निर्जरा के लिए निम्नोक्त प्रबल सात साधनों का निर्देश किया है—1. गुप्तित्रय, 2. पंचसमिति, 3. दशविध श्रमण (उत्तम) धर्म, 4. द्वादशानुप्रेक्षा 5. (बाईस) परीपहजय 6. पंचविध चारित्र तथा 7. द्वादशविध वाह्याभ्यन्तर तप।[5]

---

1. परिहरिय शयदोसे सुण्णं काऊण णियमणं सहसा।
   अत्थइ जाव ण काल ताव ण णिहणेइ कम्माइं॥—आराधनासार, 71
2. पुव्वकदकम्मसडणं तु णिज्जरा सा पुणो हवे दुविहा।
   पढमा विवागजादा विदिया अविवागजाया य॥—भगवती आराधना, 18/55
3. जहा जुन्नाइं कड्ठाइ, हत्ववाहो पमत्थ।
   एवं अत्तसमाहिए अणिहे, विगिंच कोह अविंकपमाणे॥—आचारांग के सूक्त
4. कर्मशास्त्र, भाग 6, पृ० 90
5. आराधनासार, पृ० 73

जिन शासन के अनुसार सम्पूर्ण कर्मो का क्षय होना ही 'मोक्ष' कहलाता है। उसके प्राप्त होने पर यह जीव अनन्त सुख का अनुभव करता है। समस्त कर्मो के क्षय का कारण आत्मा का जो परिणाम है वह 'भावमोक्ष' और इन कर्मो का आत्मा से अलग होना 'द्रव्यमोक्ष' कहलाता है। मन का संचार क्षीण हो जाने औाr शुभाशुभ अथवा द्रव्यभाव रूप आस्त्रव के टूट जाने पर पुराने कर्म नष्ट हो जाते हैं और केवल ज्ञान प्रकट हो जाता है।[1] जहाँ दुःख-सुख में किसी प्रकार की पीड़ा, मरण और जन्म नहीं है वहीं निर्वाण होता है। इसके अतिरिक्त जहाँ न इन्द्रियाँ है न उपसर्ग, न मोह, न आश्चर्य, न निद्रा है, न प्यास और न भूख है वहीं निर्वाण है।[2]

इस प्रकार यह ज्ञात हो जाता है कि जीवन में न तो कभी एकान्त सुख ही आता है और न ही ही एकान्त दुःख। ये दोनों ही जीवन के पूर्वकृत सातावेदनीय और असातावेदनीय कर्म के फल हैं। अतः सुख का फल भोगते समय सुखोन्मत्त न रहना और दुःख फल भोगते समय दुःखमग्न दीन न होना, दानों अवस्थाओं में समभाव रखना ही कर्म से युक्त होने का सर्वोत्तम उपाय है।

□

1. नियमसार, पृ० 179-180
2. कर्मशास्त्र, भाग 9, पृ० 80

कथाद्वय में श्रृंगाररस

(वासवदत्ता एवं कादम्बरी)

कु० शिल्पी, अलीगढ़

रस की सत्ता सर्वमान्य है। इनकी अनिवार्यता के कारणं यह विवादित रहा है। विद्वानों ने रस को अलग-अलग तरह से परिभाषित किया है किन्तु उससे रस का महत्व समाप्त नहीं हुआ वरन् बढ़ गया है। गद्य साहित्य के कवियों में सुबन्धु ने 'वासवदत्ता कथा' तथा बाण ने 'कादम्बरी कथा' में विभिन्न रसों का उचित परिपाक किया है।

सुबन्धु कृत वासवदत्ता कथा में शृंगार रस प्रमुख रस है। श्रृंगार के दोनों पक्षों संयोग तथा विप्रलम्भ का चित्रण वासवदत्ता में उपलब्ध होता है। नायक तथा नायिका के परस्पर मिलने तथा वियोग इन दो दशाओं पर श्रृंगार रस के दोनों भेद आधारित हैं। जब नायक तथा नायिका का मिलन होता है वहाँ संयोग श्रृंगार होता है तथा जब दोनों किसी कारणवश अलग होते हैं तो वहाँ विप्रलम्भ शृंगार होता है।

भरतमुनि ने नाट्यशास्त्र में श्रृंगार रस का लक्षण देते हुए कहा है कि श्रृंगार रस के देवता विष्णु हैं। भरत के मतानुसार शृंगार रस उत्तम प्रकृति के नायक नायिका के परस्पर अनुराग को प्रकट करता है। इसके दो भेद हैं-संयोग तथा विप्रलम्भ। इनमें संयोग श्रृंगार की उत्पत्ति ऋतु, पुष्पमालाओं तथा अलंकारों के धारण, इष्टजन का साहचर्य, विषय या अर्थ, सुन्दर भवन का उपभोग, उद्यानागमन विहरण तथा अनुभव करने, प्रियजन के दर्शन, श्रवण तथा क्रीड़ा आदि विभावों द्वारा होती है। इसका अभिनय नयन चातुर्य भ्रू-विक्षेप, कटाक्ष संचार, मधुर तथा ललित अंगों के परिचालन, मधुर शब्दों तथा ऐसी ही अन्य वस्तुओं के द्वारा किया जाता है। त्रास, आलस्य, अग्रता, तथा जुगुप्सा नामक संचारी भावों को छोड़कर शेष सभी का प्रयोग किया जाता है। शृंगार के विप्रलम्भ का अभिनय निर्वेद, ग्लानि, शंका, असूया, श्रम, चिन्ता, औत्सुक्य, निद्रा, स्वप्न, बिब्बोक, व्याधि, उन्माद अपस्मार, जाड्य

तथा मरण आदि संचारी भावों द्वारा किया जाता है—

स च स्त्रीपुरुषहेतुकः उत्तमयुवप्रकृतिः। तस्य द्वे अधिष्ठाने सम्भोगो विप्रलम्भश्च। तत्र सम्भेगस्तावदृतुमाल्यानुलेपनालंकारेष्टजनविषयवरभनोपभोगोपवनगमनानुभवनश्रवण-दर्शनक्रीडालीलादिभिर्विभावैरुत्पद्यते।

तस्य नयनचातुरी-भ्रूक्षेप-कटाक्ष-कटाक्षसंचार-ललितमधुरांगहार-वाक्यादिभिरनु-भवैरभिनयः प्रयोक्तव्यः।

व्यभिचारिणश्च-त्रासालस्यौग्रयज्जुगुप्सावर्जाः। विप्रलम्भकृतस्तु निर्वेद-ग्लानि-शंका-सूया-श्रम-चिन्तौत्सुक्य-निद्रा-सुप्त-स्वप्न-विबोधव्याध्युन्मादापस्मारजाड्य (मोह) मरणदिभिःनेतब्यः॥[1]

सुबन्धु ने संयोग शृंगार की अपेक्षा विप्रलम्भ शृंगार का वर्णन अत्यन्त सजीवता से किया है। वस्तुतः यह कथा विप्रलम्भ शृंगार से प्रारम्भ होकर संयोग शृंगार पर समाप्त होती है।विप्रलम्भ श्रृंगार के पूर्वराग, मान, प्रवास तथा करुण चार भेद होते हैं।[2] एक दूसरे के गुणों के श्रवण अथवा दर्शन से परस्पर अनुरक्त नायक व नायिका की समागम से पूर्व की दशा पूर्वराग है। कवि ने नायक तथा नायिका के समागम का हेतु स्वप्न दर्शन को बनाया है। नायक कन्दर्पकेतु व नायिका वासवदत्ता स्वप्न में ही एक दूसरे को देखकर परस्पर अनुरक्त हो जाते हैं।यह स्थिति पूर्वराग की है। यथा—

अथ तस्यामेव रात्रौ सा स्वप्ने बालिनामिवांगदोपशेभितम्, कुहूमुखमिव हारिकण्ठम्, कनकमृगमिव रामाकर्षणनिपुणम्, जयन्तमिव वचनामृतानन्दितवृद्धश्रवसम्, कृष्णमिव कं सहर्षं न कुर्वन्तम्, महामेघमिव विलसत्करम्, समुद्रमिव महासत्वम्, मालिन्या कवरिकया, तुंगभद्रया नासिकया शोणेनाधरेण, नर्मदया वाचा, गोदया भुजया, स्ववर्हिन्या कीर्त्या च पुण्यसरिन्मयमिव, आदिकन्दं शृंगारपादपस्य, रोहणगिरिं सकुलगुण-रत्नसमूहस्य, प्रभवशैलं सुन्दर-कन्दर्प-कथा-नदीनाम्, सुरभिमासं वैदग्ध्यसहकारस्य, आदर्शतलं सौजन्यमुखस्य, आदिबीजं विद्यालतानां, कोशगृहं महासौन्दर्यधनस्य, मूलगृहं शीलसम्पदः, स्वयं वृतपतिं कीर्तेः, स्पर्धागृहं, लक्ष्मीसरस्वत्योः, त्रिभुवनविलोभनीयाकृतिं कंचिद्युवानं ददर्श।[3]

पूर्वराग के पश्चात् मान विप्रलम्भ का उदाहरण शुक तथा सारिका के वृत्तान्त में प्राप्त होता है यथा-

ततो जम्बूनिकुंजस्थिता शारिका काचिच्चिरादागतं शुकं प्रकोपतरलाक्षरमुवाच 'कितव! शारिकान्तरमन्विष्य समागतोऽसि। कथमन्यथा रात्रिरुष्यते तव' इति।[4]

प्रवास की दशा का स्पष्ट विवरण कवि ने नहीं किया है। स्वप्न दर्शन के पश्चात् जब नायक कन्दर्पकेतु अपने मित्र मकरन्द को साथ लेकर नगर से चुपचाप निकल कर विन्ध्यपर्वत पर भ्रमण करता है तब प्रवास की स्थिति मानी जा सकती है। विद्वानों ने प्रवास की स्थिति को परिभाषित करते हुए कहा है कि शापवश, कार्यवश अथवा भयवश नायक अथवा नायिका के अन्य देश में चले जाने को प्रवास कहते है किन्तु स्वप्न दर्शन के पश्चात् ऐसा कोई वर्णन नहीं है जिससे यह ज्ञात हो सके कि नायक कन्दर्पकेतु नायिका के शापवश, कार्यवश या भयवश अन्य देश चले जाने के कारण उसे इधर उधर ढूँढ़ रहा हो, वरन् वह तो अपनी कामपीड़ा को शान्त करने के लिये मित्र मकरन्द को साथ लेकर निकल जाता है।

प्रवास विप्रलम्भ का उदाहरण ऋषि द्वारा वासवदत्ता को शााप दिये जाने के पश्चात कन्दर्पकेतु की दशा में प्राप्त होता है जब वह नायिका को इधर-उधर खोजता है। किन्तु यहाँ करुण विप्रलम्भ भी है। क्योंकि नायिका के शापवश प्रस्तर प्रतिमा बन जाने के कारण नायक अत्यधिक दुःखी होकर प्राणेत्सर्ग के लिये उद्यत हो जाता है। किन्तु आकाशवाणी सुनकर उसे सान्त्वना मिलती है।

विप्रलम्भ श्रृंगार की अपेक्षा संयोग श्रृंगार के वर्णन उपलब्ध तो हैं किन्तु स्पष्ट नहीं है। कथा के अन्त में नायक कन्दर्पकेतु तथा नायिका वासवदत्ता का मिलन जहाँ कथा को सुखान्त बनाता है वहीं संयोग श्रृंगार को चरमोत्कर्ष पर पहुँचाता है। कवि द्वारा वर्णित नायक तथा नायिका का वर्णन कवि की श्रृंगारप्रियता केा स्पष्ट कर देते हैं। कन्दर्पकेतु स्वप्न में वासवदत्ता को सौन्दर्य की अद्वितीय प्रतिमा के रूप में देखता है। इसके अतिरिक्त उसके स्वप्न देखने से पूर्व का वर्णन संयोग श्रंगार रस को तीव्र करता है।

'कादम्बरी कथा' में बाण ने विप्रलम्भ श्रृंगार के द्वारा संयोग श्रंगार को पुष्ट किया है। कादम्बरी कथा में पूर्वराग का चित्रण वहाँ प्राप्त होता है जहाँ महाश्वेता पुण्डरीक के

सौन्दर्य को देखकर उसके विषय में कपिञ्जल से पूछती है तथा जहाँ कादम्बरी चन्द्रापीड़ के विषय में केयूरक से प्रशन करती है–

प्राप्तप्रसरा चोपसृत्य तं द्वितीयमस्य सहचरं मुनिबालकं प्रणामपूर्वकमपृच्छम्– ''भगवन्! किमभिधानः, कस्य वायं तपोधनस्य युवा?[5]

तथा–

कोऽसौ, कस्य वाऽपत्यम्, किमभिधानो वा, कीदृशमस्य रूपम्, कियद्वा वयः, किमभिधत्ते, भबता किमभिहितः, कियच्चिरं दृष्टस्त्या, कथंचास्य महाश्वेतया सह परिचय उपजातः, किमयमत्रागमिष्यति' इति मुहुर्मुहु चन्द्रापीडसम्बद्धमेवालापः तद्रूपवर्णनामुखरः केयुरकं पृच्छन्ती कादम्बरीं ददर्श।[6]

महाश्वेता का पुण्डरीक के प्रति पूर्वानुराग दर्शन से तथा कादम्बरी का चन्द्रापीड के प्रति श्रवण से उत्पन्न हुआ है।

प्रवास विप्रलम्भ वहाँ माना जा सकता है जहाँ चन्द्रापीड कादम्बरी से स्वगृह जाने की अनुमति इसलिये मांगता है क्योंकि वह बहुत समय तक स्वयं के दूर रहने के कारण चिन्तित अपने परिजनों को अपनी कुशलता से अवगत कराना चाहता है।[7]

करुण विप्रलम्भ का स्पष्ट उदाहरण पुण्डरीक की मृत्यु के पश्चात् महाश्वेता के विलाप में मिलता है। वह सवयँ भी चिता में जल जाना चाहती है किन्तु चन्द्रमण्डल में से एक दिव्य पुरूष आकर पुण्डीरीक के शरीर को ले जाता है तथा महाश्वेता को सान्त्वना देता है कि उसका पुण्डरीक से पुनः सम्मिलन होगा।[8]

वस्तुतः प्रवास विप्रलम्भ तथा करुण विप्रलम्भ साथ-साथ ही होते है। क्योंकि नायक अथवा नायिका के अन्यत्र चले जाने पर प्रवास विप्रलम्भ होता है तथा अन्यत्र चले जाने के कारण एक दूसरे से मिलने की आशा होने पर भी जो विरह व्यथा होती है वह करुण विप्रलम्भ कहलाती है।

जब महाश्वेता प्रथम बार पुण्डरीक को देखकर उस पर अनुरक्त होती है तब कवि ने संयोग श्रृंगार अत्यन्त मनोहर वर्णन किया है। वहाँ पुण्डरीक आलम्बन विभाव है। बसन्त ऋतु, मलय पवन, पुण्डरीक द्वारा कान में धारण की गी दिव्य मंजरी, इत्यादि उद्दीपन

विभाव है। कवि ने तपस्वियों द्वारा धारण की जानेवाली जपमाला, यज्ञोपवीत, कमण्डलु इत्यादि को भी महाश्वेता की पुण्डरीक के प्रति रति को उद्दीप्त करने के लिये प्रयुक्त किया है।[9]

कादम्बरी के सौन्दर्य का वर्णन, चन्द्रपीड के दर्शन के पश्चात् किया गया वर्णन तथा कादम्बरी द्वारा चन्द्रापीड को ताम्बूल देते समय कवि द्वारा किया गया वर्णन संयोग शृंगार की उत्पत्ति में सहायक हैं।

मनुष्य का यह स्वभाव है कि जिस वस्तु को प्राप्त करना कठिन होता है उसे प्राप्त करने के लिये वह सदैव प्रयत्नशील रहता है। उस वस्तु के प्रति उसकी आसक्ति सदैव बनी रहती है। यही स्थिति प्रेम की है। प्रेम कठिनायों, बाधाओं के पश्चात् अटूट एवं अगाध हो जाता है। यही कारण है कि दोनों कवियों ने अपनी रचनाओं में विप्रलम्भ शृंगार के द्वारा संयोग शृंगार को पुष्ट किया है। सुबन्धु ने संयोग शृंगार की अपेक्षा विप्रलम्भ शृंगार को अधिक महत्व दिया है। बाण ने संयोग तथा वियोग शृंगार दोनों का उत्कृष्ट वर्णन किया है।

इसके अतिरिक्त पूर्वानुराग में पहले स्त्री के प्रेम का वर्णन करना चाहिये। इसी कारण बाण ने पहले महाशवेता के अनुराग का वर्णन किया है परन्तु सुबन्धु ने प्रथम कन्दर्पकेतु के प्रेम का वर्णन किया है। सुबन्धु ने शब्दाडम्बर के कारण रस के परिपाक पर उचित ध्यान नहीं दिया है किन्तु बाण ने पाण्डित्य प्रदर्शन के लिये रस को तिरोहित नहीं किया है।

संदर्भ सूची

1. नाट्यशास्त्र–भरतमुनि, षष्ठ अध्याय पृ० 101–105
2. साहित्यदर्पण–विश्वनाथ, कारिका–187.
3. वासवदत्ता–सुबन्धु, 162–166.
4. वही, पृ० 102.
5. कादम्बरी–बाणभट्ट, पृ० 432.
6. वही, पृ० 548.
7. वही, पृ० 597.
8. वही, पृ० 497, 498
9. वही, पृ० 414, 422

संदर्भ ग्रंथ सूची

1. कादम्बरी–बाणभट्ट
   सम्पादक–श्रीकृष्णमोहन शास्त्री
   चौखम्बा संस्कृत संस्थान
   वाराणसी 1976

2. साहित्यदर्पण–विश्वनाथ
   व्याख्याकार–श्री शालग्राम शास्त्री
   मोतीलाल बनारसी दास, संस्करण–9
   दिल्ली–1977

3. नाट्यशास्त्र–भरतमुनि
   सम्पादक तथा व्याख्या–बाबूलाल शुक्ल
   चौखम्बा संस्कृत संस्थान, संस्करण–2
   वाराणसी 1984

4. वासवदत्ता–सुबन्धु
   सम्पादक पं० शंकर देवी शास्त्री
   चौखम्बा संस्कृत संस्थान
   वाराणसी–1997



पुरुदेवचम्पू में पुरुषार्थ-चतुष्टय

कु० रीना वर्मा, अलीगढ़

काव्य के माध्यम से जनमानस में नैतिक जागरण की प्रक्रिया प्राचीनकाल से चली आ रही है। जहाँ काव्य में एक ओर पाठक का मनोरंजन होता रहता है, वहीं दूसरी ओर बिना किसी बोझ के अनजाने ही उसके मानस-पटल पर नैतिक धरातल की पृष्ठ भूमि तैयार होती रहती है। बाणभट्ट की कादम्बरी हो या अश्वघोष की बुद्धचरित कृति, त्रिविक्रमभट्ट का नलचम्पू हो अथवा आचार्य सोमदेव कृत यशस्तिलक ग्रन्थ। सभी ने तत्वज्ञान को जनमानस तक पहुँचाने की मूल प्रेरणा प्रदान की है। जैन साहित्य का सर्वाधिक भाग इसी पृष्ठभूमि पर आधारित है।

कवि अर्हद्दास कृत पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध इसका साक्षात् प्रमाण है। पुरुदेवचम्पू की रचना13-14 वीं शताब्दी के मध्य मानी जाती है। पुरुदेवचम्पू में पुरुषार्थ-चतुष्टय का वर्णन यथाशक्य प्राप्त होता है। पुरुदेचम्पू की सम्पूर्ण आधर-शिला धर्म और मोक्ष पर ही आधारित है।

धर्म

''जो संसार के दु:ख से प्राणियों को निकालकर उत्तम सुख में पहुँचाता है वह धर्म है।'' प्रबुद्ध और चिन्तक साहित्यकार जैनेन्द्र के अनुसार ''सच्चा धर्म वही है, जिसमें अन्तश्चेतना और आन्तरिक आह्लाद बढ़ता हुआ मालूम हो। जिसमें चित्त सिकुड़ता, सिमटता हो-वह अधर्म है।''

(डॉ॰ राजेन्द्र मुनि: जैन धर्म, एक अनुशीलन, पृ॰ 3)

रत्नत्रय स्वरूप धर्म के ईश्वर श्री जिनेन्द्र भगवान् सम्यक्दर्शन सम्यक्ज्ञान और सम्यक् चरित्र को धर्म कहते हैं। इनके विपरीत मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान ओर मिथ्याचारित्र संसार के

कारण होते हें–

सद्दृष्टिज्ञानवृत्तानि धर्मं धर्मेश्वरा विदुः।

यदीयं प्रत्यनीकानि भवन्ति भवपद्धतिः॥

(रत्नकरण्डश्रावकाचार श्लोक सं. 3)

पुरुदेवचम्पू में धर्म दर्शन के अन्तर्गत स्याद्वाद और द्वादशांग वाणी का वर्णन किया गया है यथा–

वार्णीं में प्रथयन्तु ते गणधराः सज्ज्ञानवाराकरा

येषां निर्मलमानसे श्रुतमयी हंसी सदा खेलति।

स्याद्वादोन्तपक्षयुग्जिनपतेर्वक्त्राम्बुजान्निर्गता–

मिथ्यैकान्तमृणालकाण्डनिचयं द्राक् खण्डशः कुर्वती॥

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध 1/7)

धर्मपुरुष आदिनाथ पर रचित यह ग्रन्थ धार्मिक सिद्धान्तों से भरा पड़ा है। इसमें धर्म स्वरूप जिनेन्द्र गुणसम्पत्तिव्रत का वर्णन करते हुए कवि ने कहा है–दर्शन विशुद्धि आदि सोलह तीर्थंकरभावनाएँ, चौंतीस अतिशय, आठ महाप्रातिहार्य और गर्भादिक पाँच कल्याणकों को लक्ष्यकर तिरसठ दिनों के द्वारा किया जाने वाला अनशनव्रत जिनेन्द्रगुणसम्पत्ति व्रत कहलाता है–

षोडश–तीर्थंकर–भावनाश्चतुस्त्रिंशदतिशयान्अष्टमहाप्रातिहार्याणि पञ्चकल्याणका–न्युद्दिश्य त्रिषष्टिदिवसैः क्रियमाणमुपोषितव्रतं जिनगुणसंपत्तिरिति जोघुष्यते।

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध, प्रथम स्तवक, गद्य सं. 30)

इसके अतिरिक्त इस ग्रन्थ में श्रुतज्ञान व्रत, धर्म के प्रतीक रत्नत्रय, तप, गर्भान्वय क्रिया, मुक्तावली व्रत, सर्वतोभद्र व्रत इत्यादि का भी निरूपण किया गया है।

अर्थ

इस संसार में सर्वत्र अर्थ की प्रधानता है। जीवन के प्रत्येक कार्य के लिये धन आवश्यक है। छोटा काम हो या बड़ा काम, धर्म हो या राजनीति, साधना हो या अनुष्ठान सभी कामों के लिए धन की आवश्यकता होती है। इस संसार में जिसके पास धन होता है उसके मित्र, बान्धव एवं पण्डित होते हैं। धन के अभाव में लोग अपना भी घात कर लेते हैं।

पुरुदेवचम्पू में आर्थिक व्यवस्था का उल्लेख वहाँ पाया जाता है जहाँ कल्पवृक्षों का अभाव हो जाने पर वृषभदेव प्रजा को असि, मसि, कृषि, शिल्प, वाणिज्य और विद्या का उपदेश देते हैं। समाज के जीविकोपार्जन हेतु सभी समाधान आर्थिक आधार पर सिद्ध किये जाते हैं। वाणिज्य के अन्तर्गत धान्यनगर निवासी कुवेर नामक वैश्य का उल्लेख प्राप्त होता है। धान्यनगर के वैश्य दम्पती सुदत्ता और कुबेर के नागदत्त नामक पुत्र था। जो मेढ़ा के सींग के सदृश अप्रत्याख्यान माया को धारण करता था। एक बार अपनी छोटी बहिन के विवाह के लिये बचाकर दुकान में रखे हुए धन को माता ने ले लिया। यह उस माता को ठगने का उपाय नहीं जानता हुआ तिर्यञ्च आयु का बन्धकर वानर गति को प्राप्त हुआ–

अयं खलु वानरः पूर्वभवे धान्यनाम्नि नगरे सुदत्ताकुबेरयोर्वैश्यदम्पत्योर्नागदत्तनाम्ना-नन्दन....तद्वञ्जनोपायमाजानानस्तिर्यगायुर्वशेन गोलाङ्.गूलो बभूव।

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध, तृतीय स्तबक, गद्य भाग 35)

धनोपार्जन का एक अन्य उदाहरण धन संचय के रूप में प्रास होता है– सुप्रतिष्ठित नामक नगर में धन लोभी लोलुप नाम का हलवाई था। वहाँ का राजा जिन मन्दिर बनवाने का इच्छुक था। लोलुप ईट लाने वाले मजदूरों को पुआ आदि के द्वारा अपने वशीभूत करके उनसे बहुत सारी ईटों का संचय करता रहता था। उन ईटों में कुछ स्वर्ण शलाकाओं को देखने से उसका लोभ बढ़ गया....जिसके फलस्वरूप लोभ से मारा जा कर नेवल की पर्याय को प्राप्त हुआ–

अयं किल नकुलो भवान्तरे सुप्रतिष्ठितपुरे धन लोलुपः कार्दविको नाम्ना लोलुपो भूत्वा....च घातितो नकुलत्वमप्रत्याख्यानलोभेन समुपाजगाम।

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध, तृतीय स्तबक, गद्य सं. 36)

इसी प्रकार भोगोपभोग के अन्तर्गत शयन आसन, पान, गन्ध, माला, वस्त्र, आहार, विलेपन, वाहन, चारण परिकर आदि की उत्कृष्टता, अनुत्कृष्टता, समृद्धि, तथा असमृद्धि का लक्षण माना जाता है।

काम

त्रिवर्ग अर्थात् धर्म, अर्थ और काम में से किसी एक सिद्धि की प्राप्ति पर्याप्त नहीं है अपितु तीनों की सिद्धि प्राप्त होना आवश्यक है। इन तीनों का सेवन कर अन्त में तृप्त होकर विवेकी लोग सब कुछ छोड़कर वैराग्य धारण करते हैं। यदि काम मर्यादित हो तो उससे संसार की परम्परा चलती है। कामेच्छा प्राणियों की मूल प्रवृत्ति है। इसी कारणवश यह प्रवृत्ति देव-देवांगनाओं में भी प्राप्त होती है। जिस प्रकार पुरुदेवचम्पू में दृष्टिगोचर होता है–

''बिजली के सदृश, देदीप्यमान शरीर से युक्त, काम को उत्तेजित करने वाली तथा श्रृंगार रस की लहर-स्वरूप देवियों को प्रसन्न करके उनसे प्रेम करों।''

सौदामिनीसमानाङ्गीर्देवीस्तदनु लालय।
पञ्चेषुपट्टकरणीः श‍ृङ्गाररसधोरणीः॥

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध1/68)

इस प्रकार उन देवों के कहने स्वाभाविक वस्त्राभूषणों से युक्त तथा अत्यन्त तप्त सुवर्ण सदृश कान्ति से युक्त ललिताङ्गदेव ने यह सब किया–

इति तद्वचनात्सर्वं चकारामरवल्लभः।
निसर्गवस्त्राभरणो निष्टप्तकनकच्छविः॥

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध1/69)

इसके अतिरिक्त कवि ने वृषभदेव-यशस्वती के विवाहोपरान्त का वर्णन किया है– अत्यधिक आनन्दित वृषभदेव ने गर्भवती यशस्वती को उस प्रकार देखा जिस प्रकार मयूर जल रहित मेघमाला को, तरुण चकवा सूर्ययुक्त पूर्व दिशा को और वणिक् मुत्ताफल रूपी सुन्दर गर्भ से युक्त शुक्ति को देखता है–

ददर्शान्तर्वत्नीं धरणपतिरानन्दभरितः
पयोगर्भां केको सलिलधरराजीमिव नवाम्।
यथा तेजोगर्भां सुरपतिदिशं कोकतरुणो
यथा शक्तिं मुक्ताफलललितगर्भामिव वणिक्॥

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध 7/24)

इस प्रकार कामेच्छा के वशीभूत होकर ही वृषभदेव ने 101 पुत्रों और दो कन्याओं का पितृपद प्राप्त किया था। एक दिन सभा में नीलाञ्जना नामक नर्तकी के अवसान को देखकर वृषभदेव को तुरन्त वैराग्य उत्पन्न हो गया। फलस्वरूप वे काम नामक पुरुषार्थ-चतुष्टय के तृतीय स्तम्भ से चतुर्थ स्तम्भ अर्थात् मोक्ष की ओर अग्रसर हुए।

मोक्ष

बन्ध के हेतुओं का अभाव और निर्जरा से सब कर्मो का आत्यान्तिक क्षय होना ही मोक्ष है-

बंधहेत्वभावनिर्जराभ्यां कृत्स्नकर्कविप्रमोक्षो मोक्षः।

(अमास्वातिः तत्वार्धसूत्र, 10/2)

मिथ्यादर्शनादि बन्ध हेतुओं का अभाव और निर्जरा से सब कर्मो का अभाव होता है और निर्जरा रूप हेतु के मिलने पर अर्जित कर्मो का नाश हो जाता है। समस्त कर्मो का आत्यन्तिक वियोग हो जाना मोक्ष है।

(आर्यिका ज्ञानमतीः जैन भारती, पृ॰ 214)

मोक्ष जीवन का परम लक्ष्य है। अर्थ और काम जीवन के दो तट हैं, जिनके मध्य होकर धर्म की सरिता प्रवाहित होती रहती है। सम्यग्दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र इनकी एकता को मोक्ष-मार्ग या मोक्ष प्राप्ति का उपाय कहते हैं।

(उमास्वामीः मोक्षशास्त्र, 1/1)

गृहस्थ धर्म से भिन्न मुनिधर्म धारण कर कठोर साधना द्वारा मोक्ष की प्राप्ति होती है। पुरूदेवचम्पू में पुरुदेव अर्थात् भगवान् वृषभदेव की कठोर साधना का वर्णन दर्शनीय है।

जिन्होंने धर्म, अर्थ, काम के पश्चात् मोक्ष मार्ग की ओर प्रस्थान किया। मोक्ष के लिये उन्होंने कार्योत्सर्ग मुद्रा धारण की थी; छह माह के उपवास की प्रतिज्ञा ली थी, समस्त प्रकार की एकाग्रता द्वारा अन्त-रंग और बहिरंग इन्द्रियों के व्यापार को रोक दिया था; जो आकार सहित धैर्य गुण के सदृश अथवा शरीरधारी शमगुण के तुल्य प्रतीत होते थे, समस्त शरीर के निश्चल होने से चित्रलिखित के समान,अक्षरों को निगूढ कर भीतर ही भीतर कुछ उच्चारण करने से उस पर्वत के समान प्रतीत होते थे जिसकी गुफा किसी गुप्त झरने से शोभायमान हो रही हो,.....तथा जो तप रूपी लक्ष्मी के स्वामी ऐसे तीन जगत् के स्वामी भगवान् वृषभदेव ने आश्चर्योत्पादक कठिन तप किया–

तदनु कलितकर्योत्सर्गः प्रतिज्ञातषणमासानशनः, समग्रैकतानिरुद्धान्तर्वाह्यकरण-व्यापारः साकार इव धैर्यगुणो, मूर्त इव शमः.....सर्वदोपत्यकान्तासक्तः स्वीकृतान्तवसनो विग्रहोत्थितारातिनिग्रहतत्परश्चेति राज्यलक्ष्मीपरिष्वक्तः इव तपः श्रीवल्लभस्त्रिभुवन-वल्लभः प्रचुराश्चर्य दुश्चरं तपरचचार।

(पुरुदेवचम्पू प्रबन्ध अष्टम स्तवक, गद्य सं. 1)

कठोर तपश्चरण के पश्चात् केवल ज्ञान होना और प्राणियों का कल्याण करने वाली दिव्य ध्वनि का प्रसार करने के पश्चात् भगवान् को मोक्ष की प्राप्ति हुई– माघ मास के कृष्णपक्ष सम्बन्धी चुतुर्दशी के दिन सूर्योदय के सामय प्रसिद्ध उत्तम गुणों से युक्त अभिजित् नामक लग्न में अनन्त चतुष्टय रूपी लक्ष्मी के स्वामी वे सर्वज्ञ भगवान् पूर्व की ओर मुख कर पद्मासन से ऐसे विराजमान हो गये मानों मुक्तरूपी लक्ष्मी के साथ विवाह करने के लिये तैयार होकर बैठे हों–

माघे मासि चुतर्दशीदिनवरे सूर्योदये श्रीपति-
र्लग्ने चाभिजिति प्रतीतसुगुणे पक्षे वलक्षेतरे।
पल्यङ्कासनमास्थितः स भगवान् प्राग्दिङ्.मुखः सर्ववित्
मुक्तिश्रीकरपीडनाय सहसा संनद्ध एव स्थितः॥

(पुरूदेवचम्पू प्रबन्ध, 10/43)

इस प्रकार स्पष्ट हो जाता है कि पुरूदेवचम्पू में धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष आर्थात् पुरूषार्थ–चुतुष्टय का विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है। पुरूदेवचम्पू में निहित पुरुषार्थ–चतुष्टय को देखकर भलीभाँति ज्ञात हो जाता है कि यह न केवल एक काव्य है अपितु नीतिप्रद शिक्षाओं का आगार भी है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. रत्नकरण्डश्रावकाचार : समन्तभद्र
सम्पा० जुगल किशोर मुख्तार
भा० दि० जैन ग्रन्थमाला
समिति, बम्बई

2. जैन धर्म–एक अनुशीलन : डॉ० राजेन्द्र मुनि
यूनिवर्सिटी पब्लिकेशन
नई दिल्ली

3. पुरूदेवचम्पू प्रबन्ध : किववर अर्हद्दास
सम्पा० पं० पन्नालाल जैन
भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन
नई दिल्ली

4. जैन भारती : आर्यिका ज्ञानमती
प्रकाशक-दिगम्बर जैन,त्रिलोक
शोध संस्थान, हस्तिनापुर (मेरठ)

5. मोक्षशास्त्र : उमास्वामी
सम्पादक-पं० पन्नालाल जैन
वर्णी भवन, सागर

6. तत्वार्थसूत्र : पं० सुखलाल संघवी के विवेचन सहित, जैन संस्कृति संशोधन-मण्डल, हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी



नैवं सीदति पुस्तकम्

डॉ० श्रीमती बीना मिश्रा

भारत ने अपने पूर्वजों से विरासत के रूप में अपार तथा अनमोल सांस्कृतिक व धार्मिक सम्पदा प्राप्त की है। इस विरासत का एक महत्त्वपूर्ण अंश हमारे ग्रन्थ, पाण्डुलिपियाँ हैं, जो जीवन की शैली, धार्मिक भावना, सांस्कृतिक सभ्यता और ऐतिहासिक शृंखला को विकसित ही नहीं करते अपितु हमारी नींव को सींचते भी हैं। ये ग्रन्थ विभिन्न आकारों, रूपों तथा विभिन्न लिप्यासनों में लिखें मिलते हैं। विभिन्न प्रकार के लिप्यासनों में लिपिबद्ध होने पर भी लेखन का भाव इनके साथ जुड़ा होने कारण ये सभी लेख ही कहे जा सकते है।

पाण्डुलिपि–जब लेख पत्रों में लिखे जाते हैं तो इसका एक पृथक् वर्ग बन जाता है, यही वर्ग पाण्डुलिपि का क्षेत्र कहलाता है। पाण्डुलिपि शब्द के प्रथम पद ''पाण्डु'' का अर्थ है पीला तथा द्वितीय पद ''लिपि'' का अर्थ है लिखिताक्षर या लिखित वर्ण। विभिन्न कोशों में 'लिपि' के पर्यायों का उल्लेख भी मिलता है–

''लिखितम् अक्षरसंस्थानम्, लिविः इत्यमरः।

लिखनम्, लेखनम्, अक्षरविन्यासः, लिपी, लिबी इति तट्टीका।''

अक्षररचना इति जटाधरः। लिपिका इति शब्दरत्नावली।''

प्राचीन काल में पाण्डुलिपि उस हस्तलेख को कहा जाता था जिसके प्रारूप को पहले लकड़ी के पट्टे या भूमि पर खड़िया (पाण्डु वर्णकी) से लिखा जाता था, फिर उसे शुद्ध करके पत्र में उतार कर पक्का कर लिया जाता था। व्यास कृत व्यवहारतत्त्व ग्रन्थ में ऐसा ही उल्लिखित है–

''पाण्डुलेखेन फलके भूमौ वा प्रथमं लिखेत्।

न्यूनाधिकंतु संशोध्य पश्चात् पत्रे निवेशयेत्।।

इस प्रकार पत्रों पर उतारे गये लेख पाण्डुलिपि कहे जा सकते हैं।

हस्तलेख–पाण्डुलिपियों को हस्तलेख भी कहा जाता है लेकिन हस्तलेख का अर्थ पाण्डुलिपि से अधिक विस्तृत माना जा सकता है क्योंकि उसमें शिलालेख, धातुपत्रलेख, तालपत्रलेख, कागजीयलेख आदि का समावेश हो जाता है।

मैन्युस्क्रिप्ट–हस्तलेख का अँग्रेजी पर्याय मैन्युस्क्रिप्ट है। न्यू यूनीवर्सल ऐनसाइक्लोपीडिया भाग दस में उल्लिखित है–

''मैन्युस्क्रिप्ट लैटिन भाषा के (Manu Sricptus) मनु+स्क्रिप्ट्स से बना है, इसका अर्थ होता है-हाथ की लिखावट।'' ऐनसाइक्लोपीडिया अमेरिकाना के अनुसार–''वह समस्त सामग्री मैन्युस्क्रिप्ट कही जायेगी जो किसी भी रूप में लिखी गई हो चाहे वह कागज पर लिखी हो अथवा किसी अन्य वस्तु पर जैसे धातु, पत्थर, लकड़ी, मिट्टी, कपड़ा, वृक्ष की छाल, वृक्ष के पत्ते अथवा चमड़े पर।''

पुस्तक–लिखित पत्रों को कसकर बाँधकर रखने तथा अत्यधिक आदर भाव देने के कारण ही संभवतः पुस्त, पुस्तक, पुस्ती, तथा पुस्तिका आदि नाम दिये गये।

''पुस्त्यते बध्यते ग्रथ्यते इत्यर्थः आद्रियते वेति। पुस्त+घञ्। पुस्तक्। इति मेदिनी॥ (पुस्त+गौरादित्वात् ड.ीप) स्त्रियां पुस्ती)।

अमरकोश ग्रन्थ के टीकाकार भरत ने लिखा है–

''मृदा वा दारूणा वाथ वस्त्रेणाप्यथ चर्मणा।

लोहरत्नैः कृतं वापि पुस्तमित्यभिधीयते॥''

अर्थात् मिट्टी, लकड़ी, वस्त्र, चर्म, लौह अथवा रत्नों से निर्मित लिप्यासनों पर लिखित सामग्री को पुस्त कहा जाता है।

ग्रन्थ–ग्रथन् क्रिया के कारण ही संभवतः 'ग्रन्थ' नाम पड़ा। शब्दकल्पद्रुम के अनुसार–

''ग्रन्थ ग दर्भे+भावे घञ्। गुम्फः। ग्रथ्यते विरच्यते इति। ग्रन्थ+कर्मणि घञ्। शास्त्रम्।''

पुस्तक के पत्र अस्तव्यस्त न हो जाये इसलिये पुस्तक के बीचोबीच छेदकर एक डोरा

नीचे से ऊपर तक पिरो कर इस डोरे से सभी पत्र गूँथकर या नत्थीकर कसकर बाँधने से पत्र यथास्थान रहते हैं। डोरे के छेद के लिये लेखक प्रत्यके पत्र के बीच में एक स्थान कोरा छोड़ देता था। ताडपत्रों के इस कोरे स्थान की आवृत्ति हमें कागजों पर लिखे ग्रन्थों में भी मिलती है। डोरी से ग्रन्थ या पुस्तक के पन्नों को सूत्रबद्ध करके इन डोरो को काष्ठ की उन पट्टिकाओं में छेद करके निकाला जाता था जो पुस्तक की लम्बाई चौड़ाई के अनुसार काटकर ग्रन्थ के दोनों और लगाई जाती थी। इनके ऊपर डोरियों को कसकर ग्रन्थि (गाँठ) लगाई जाती थी। यह प्राचीन प्रणाली सूत्रवेष्टन के रूप में शास्त्रों में उल्लिखित है। इन डोरों को उक्त काष्टपाटी के छिद्र से निकाल कर ग्रन्थि या गाँठ देने के लिये विशेष प्रणाली के अन्तर्गत हाथीदाँत, लकड़ी, नारियल के खोपड़े का टुकड़ा लेकर उसे गोल चिपटी चकरी के रूप मे बना लेते है, उसमें छेदकर उस डोरी को इस चकरी में से निकालकर बाँधते हैं, यही चकरियाँ ही ग्रन्थि कही जाती थी'' तथा ग्रन्थि से युक्त होने के कारण भी पुस्तक संभवतः ग्रन्थ कहलाये।

मातृका–हस्तलेखों को ''मातृका'' नाम से भी पुकारते है। माता के समान पूजनीय होने के कारण तथा वर्णमाला से युक्त होने के कारण संभवतः यह नाम दिया गया। मेदिनीकोशकार वर्णमालाओं को मातृका कहतें हैं–

''मातैव। मातृ+स्वार्थे कन्। माता। देवीभेदः। वर्णमाला। इति मेदिनी। ''लेखन मात्र को इतना पवित्र व पूज्य माना गया कि लिप्यासन-कागज, पत्रादि भी पवित्र मान लिये गये। कागज का टुकड़ा भी यदि पैर से छू जाता है तो उसे सिर से लगाते हैं मन से क्षमा याचना करते हैं। इस प्रकार के धार्मिक तथा आदरणीय भावों के कारण ही हमारे ग्रन्थ आज तक सुरक्षित रह सके। इस प्रकार से संगृहीत ग्रन्थों की संख्या मन्दिरों में, जैन ग्रन्थागारों में, निजी भण्डारों में तथा पुस्तकालयों में हैं। ये ग्रन्थ अत्यन्त कष्ट से लिखे गये हैं ऐसा हस्तलेखों में बार-बार उल्लिखित मिलता है–

''भग्नं पृष्ठकटिग्रीवस्तब्धदृष्टिरधोमुखः।
कष्टेन लिखितं ग्रन्थं यत्नेन प्रतिपालयेत्॥''
''सागरलंघनकष्टं हनुमानैव परं वेत्ति।
पुस्तकलेखनकष्टं लेखकैव परं वेत्ति॥''

विद्वानैव जानाति विद्वज्जनपरिश्रमम्।

नहि वन्ध्या विजानाति गुर्वीं प्रसववेदनाम्।।

पुस्तक लेखन के कष्ट को जिस प्रकार लेखक व्यक्त करता है उसी प्रकार उनके संरक्षण के प्रति सावधान भी करता है। ये ग्रन्थ उचित देखभाल की कमी के कारण या थोड़ी सी लापरवाही के करण नष्ट हो रहे हैं। इनको संरक्षित करने तथा समुचित रखरखाव के लिये हमें अपने पूर्वजों के द्वारा बतायी गयी प्रणाली को अपनाना होगा जिसको अपनाकर ही हमारे पूर्वजों ने अनमोल धरोहर को आज तक सुरक्षित रखा। इस सम्बन्ध में कतिपय उद्धरण जो हस्तलेखों से ही प्राप्त हैं, इस प्रकार है–

जलाद् रक्षेत् स्थलात् रक्षेत् रक्षेत् शिथिलबन्धनात्।

मूर्खहस्ते न दातव्यं एवं वदति पुस्तकम्।।

उदकालनचौरेभ्यो भूषकेभ्यस्तथैव च।

रक्षणीयं प्रयत्नेन यत्नेन परिपालयेत्।।''

जिन प्रयत्नों से पुस्तक नष्ट न हो इस सम्बन्ध में हस्तलेख से ही प्राप्त एक महत्त्वपूर्ण श्लोक इस प्रकार है–

''संपोष्यं सदपत्यवत् परकराद्रक्ष्यं निजक्षेत्रवत्

संशोध्यं व्रणिताङ्गवत् प्रतिदिनं वीक्ष्यं च सन्मित्रवत्।

बध्यं वध्यवदश्लथं दृढ़गुणैः स्मर्यं हरेर्नामवत्

नैवं सीदति पुस्तकं खलु कदाप्येतद्गुरूणां वचः।।''

उक्त श्लोक में हमारे मनीषियों ने छः ऐसे सूत्र या उपाय बताये हैं जिनके पालन मात्र से ही ग्रन्थ निश्चित रूप से नष्ट नहीं होंगे। ये सूत्र हैं–संपोषण, परहस्त से रक्षण, संशोधन, प्रतिदिन वीक्षण, दृढ़बन्धन से बाँधना तथा ग्रन्थों का ईश्वर की नाम की तरह स्मरण करते रहना।

1. संरक्षण या संपोषण–प्रथम सूत्र संपोषण के अन्तर्गत पाण्डुलिपियों को ठीक या व्यवस्थित रूप में और स्वस्थ दशा में रखना आता है। जिस प्रकार बच्चे को सर्दी लगने पर कम्बल ओढ़ाना ही जरूरी नहीं होता बल्कि उचित देखभाल भी करना पड़ता है जिससे बच्चा स्वस्थ रहे ठीक उसी प्रकार पाण्डुलिपियों की भी देखरेख करनी चाहिये।

संरक्षण के अन्तर्गत निम्न बातों पर ध्यान देना आवश्यक है–

हस्तलेखों का भण्डारण–हस्तलेख अत्यन्त मूल्यवान सामग्री है अतः उनसे बड़ी धनराशि पाने की आशा से उनकी चोरी या तस्करी की जाती है। इसके अतिरिक्त वाह्य आक्रमणकारियों से भी ग्रन्थों की रक्षा की आवश्यकता के कारण ही भूगर्भस्थ गुप्त स्थानों में उन्हें रखने की व्यवस्था करनी चाहिये।

भण्डारणभवन–भण्डारण भवन की योजना करते समय कुछ मुख्य बातों पर ध्यान देना आवश्यक है–

1. संग्रह के हिसाब से भण्डारण भवन का स्थान पर्याप्त होना चाहिये।
2. भण्डारण भवन की वाह्य दीवालों को पानी से भीगने से बचाना चाहिये क्योंकि भीगने के कारण भण्डारण कक्ष में नमी का प्रतिशत बढ़ जाता है। वाटरप्रूफ सीमेण्ट से दीवाल का वाह्य भाग बनवाना चाहिये।
3. दीवाल से सटकर नाली नहीं होनी चाहिये, इससे भी नमी बढ़ती है। नाली को कुछ दूर तथा वाटरप्रूफ सीमेण्ट से बनवाना चाहिये। नाली में पानी का बहाव रुकना नहीं चाहिये।
4. दीवाल से सटकर नाली का पाइप यदि हो तो पाइप को बराबर चेक करते रहना चाहिये तथा यदि कोई टूटफूट या लीकेज हो तो तुरन्त बनवाना चाहिये।
5. शुद्ध वायु तथा प्रकाश आने के लिये रोशनदान (शीश के) तथा एग्झास्ट फैन की व्यवस्था होनी चाहिये। बाहर की धूल भण्डारण कक्ष में वेन्टिलेटर्स से या खिड़कियों से न आने पाये इसके लिए भी व्यवस्था करनी चाहिये। वेन्टिलेटर्स या खिड़कियाँ बहुत नीची जमीन से सटाकर नहीं बनवाना चाहिये इससे बाहरी जमीन की धूल अन्दर प्रवेश कर जाती है।
6. भण्डारण कक्ष में संरक्षण प्रयोगशाला नहीं होनी चाहिये।
7. भण्डरण कक्ष के प्रवेश या निकास द्वार पर पावर सप्लाई का मुख्य स्विच होना चाहिये तथा बिजली के तार सुव्यवस्थित होने चाहिये। बिजली से शार्ट सर्किट न हो इसकी भी व्यवस्था करनी चाहिए तथा आग को बुझाने वाले उपकरण भी संग्रहकक्ष में होने चाहिए।

8. यह निश्चित कर लेना आवश्यक है कि भवन को वातानुकूलित किया जाना है अथवा नहीं। यदि भवन को वातानुकूलित किया जाना है तो उसे प्राकृतिक संवातन की आवश्यकता नहीं पड़ती। यद्यपि विद्युत की अनियमित उपलब्धि को ध्यान में रखते हुये ऐसे विवेकपूर्ण ढंग से भवन की रचना की जानी चाहिये कि प्राकृतिक और कृत्रिम संवातन की व्यवस्था दोनों में सामंजस्य स्थापित रहे।

हस्तलेखों के नष्ट होने के प्रकार–जब हस्तलेख कहीं से प्राप्त होते हैं तो अनेक की दशा विकृत होती है जैसे–सिकुड़नें, सिलवट, गुड़ी मुड़ी हुये पत्र, किनारे मुड़े हुये, कटे फटे स्थल, कमजोर या तड़कने या टूटने वाले पत्र, पानी से भीगे हुये पत्र, चिपके पत्र धुँधले या धुले लेख वाले पत्र, जले या चूहे द्वारा काटे गये पत्र, मुहरों के कारण नष्ट पत्र तथा कीटों से युक्त या नष्ट किये गये पत्रादि। कुछ पत्रों के आकार भी विकृत तथा पन्ने झुके हुये होते हैं।

हस्तलेखों के नष्ट होने के कारण

पर्यावरण–वायुं, जल, वनस्पति तथा जीव जन्तु सभी पर्यावरण में एक दूसरे को प्रभावित करते हैं। भण्डारण कक्ष में संगृहीत हस्तलेखों को भी इनके प्रभव से ह्रास के अनेक दौरों से गुजरना पड़ता है। अत्यधिक नमी, धूल, प्रकाश आदि हस्तलेखें को नष्ट करने वाले मुख्य घटक हैं।

नमी–वाष्प या नमी गर्मी में कम बरसात में ज्यादा होती है। यह नमी जंग का एक प्रमुख कारण है। कागज अपनी प्रकृति के अनुरूप आर्द्रताग्राही होता है इस कारण वातावरण में नमी की वृद्धि से कागज फूलने या फैलने लगता है तथा नमी की कमी हो जोने से पत्र सिकुड़ने लगते हैं इस प्रकार घटती बढ़ती नमी से तापमान में अन्तर आने से ग्रन्थों पर इसका दुष्प्रभाव पड़ता है। नमी का आपेक्षिक स्तर 45 से 55 प्रतिशत के मध्य और तापमान 68° से 76° फारेनहाइट (20° से 24° सेल्सियस) के मध्य होना चाहिये। आपेक्षिक आर्द्रता के मापन का सबसे सुविधाजनक उपकरण इलेक्ट्रानिक हाइग्रोमीटर है। इस उपकरण की सहायता से मापनी (स्केल) से आपेक्षिक आर्द्रता को प्रत्यक्ष रूप से पढ़ा जा सकता है। तापमान तथा आर्द्रता का स्तर क्षेत्र की जलवायु, वातावरण व मौसम से भी प्रभावित होता है। कम से कम एक वर्ष तक तो तापमान व नमी का रिकार्ड मशीन से मापकर रखना चाहिये और उसी के अनुसार अगला कदम उठाना चाहिये।

नमी का दुष्प्रभाव

1. नमी की अधिकता से हस्तलेखों के पत्र आपस में चिपक जाते हैं। नमी के प्रभाव से चिपकने वाली स्याही या अधिक गोंद वाली स्याही से लिखे गये हस्तलेखों के पत्र आपस में चिपक जाते हैं।

2. ग्रन्थों में सफेद काले तथा हरे रंग के धब्बे पड़ जाते हैं जिन्हें फाक्सिंग कहते हैं इन धब्बों को लाल दवा या आक्लेलिक एसिड से धोकर साफ करते हैं।

3. ग्रन्थों में सूक्ष्म जीवाणु फफूँद, भुकड़ी तथा अन्य कीट सिल्वरफिश, बुकवर्म, सोसिड, दीमक आदि पनप कर ग्रन्थ को पूर्णतया नष्ट कर देते हैं यह अपूरणीय क्षति है जबकि चिपके पत्रों को तो कन्जर्वेटर्स से अलग कराया जा सकता है।

4. कार्बन डाइ ऑक्साइड गैस (CO_2)व सल्फरडाइ आक्साइड (SO_2) गैस ये दोनों नमी से मिलकर अम्ल (एसिड) बनाते हैं। अम्लीय बारिश इसी तरह होती है। अम्ल के प्रभाव से कागज भी भूरे रंग का होकर जीर्ण होकर नष्ट हो जाता है।

धूल–धूल के कणों में क्षारण क्षमता अधिक होती है यह हाथ में धूल लगने पर प्रतीत हेाता है। धूल में रासायनिक प्रक्रिया तभी होगी जब उसे कोई माध्यम मिलेगा। नमी या वाष्प से यह प्रक्रिया अधिक होती है अतः नमी के साथ-साथ हस्तलेखों को धूल से भी बचाना चाहिये।

प्रकाश–तेज प्रकाश तथा सूर्य की सीधी धूप से भी ग्रन्थों को बचाना चाहिये क्योंकि–

1. सीधी धूप या तेज प्रकाश से ग्रन्थों के लिये जरूरी उचित नमी नष्ट हो जाती है और उचित नमी के न होने पर ग्रन्थ के पत्र सूख जाते हैं और टूटने लगते हैं।

2. ग्रन्थों की स्याही उड़ जाती है और अक्षर धुँधले हो जाते हैं।

हवा–भण्डारण कक्ष में शुद्ध हवा का आवागमन होना चाहिये अन्यथा सीलन तथा नमी बढ़ जाती है।

अनुचित रखरखाव–रखरखाव की कमी, लापरवाही तथा अनुपयुक्त भण्डारण ग्रन्थों के नष्ट होने का प्रमुख कारण है।

अनुचित रखरखाव का दुष्प्रभाव

1. चिपके पत्र–आल्मारियों में एक के ऊपर एक हस्तलेखों को अत्यधिक संख्या में रखने से दबाव के कारण पत्र आपस में चिपक जाते हैं।

2. पत्रों का विकृत या झुका हुआ हो जाना–विभिन्न आकार के हस्तलेखों का एक के ऊपर एक रखना ठीक नहीं है। छोटे पत्रों के हस्तलेखों की साइज (आकार) छोटी होती है उसके ऊपर लम्बे बड़े पत्रों के हस्तलेख को रखने से ऊपर रखी पाण्डुलिपि के बड़े पत्रों के दोनों किनारे झुक जाते हैं जिसके कारण पत्र टेढे हो जाते हैं और अधिक समय तक ऐसी स्थिति में रखने से फिर पत्र सीधे नहीं हो पाते। हस्तलेख यदि मध्य भाग में कागज से लिपटा है या कैटलॉग कार्ड या हस्तलेख के विवरण का कार्ड मध्य भाग में रखा है तो हस्तलेख का मध्य भाग कुछ ऊँचा हो जायेगा और फिर ऐसे हस्तलेखों के ऊपर रखे गये हस्तलेखों के पत्रों का आकार बिगड़ जायेगा। हस्तलेखों को लपेटने वाले कपड़े की गाँठ भी यदि मध्य भाग में होती है तो अनुचित रखरखाव के कारण अन्यग्रन्थों के पत्र का आकार विकृत या झुका हुआ हो जाता है।

3. पत्रों का अम्लीय होना–हस्तलेखों के दोनों ओर (नीचे ऊपर) अच्छी लकड़ी या हाथ के बने कागज का कार्ड बोर्ड रखकर ग्रन्थ को कपड़े में कसकर लपेट कर बाँधना चाहिये। खराब लड़की या साधारण कार्ड बोर्ड से अम्ल उत्पन्न होता है जो नमी के प्रभाव से हस्तलेखों को प्रभावित कर जीर्ण या कीटयुक्त बनाता है।

पर्यावरण से संरक्षण–पर्यावरण से पूर्ण सुरक्षा के लिये–

1. हस्तलेखों को स्टील की बन्द आल्मारियों में रखना चाहिये इससे धूल, नमी, धूप, रोशनी आदि से सुरक्षा होती है।
2. पेड़ों से धूल व नमी कम होती है अतः भवन के आस-पास पेड़ आदि लगाना चाहिए।
3. ग्रन्थों को लाल या पीले रंग के सूती या रेशमी स्टार्च फ्री (कलफ रहित) कपड़े में लपेट कर रखना चाहिये। इन्हें वेष्टन कहते हैं। पूर्वजों ने सात प्रकार के वेष्टन की चर्चा की है–

"अजिनं कम्बलो दर्भा गोकेशा शणमेव च।
भूर्जपत्रं तालपत्रं सप्तधा वेष्टनं स्मृतम्॥"

ग्रन्थों के संरक्षण के लिय निम्न बातों का ध्यान रखना आवश्यक है

1. ग्रन्थों में पहले से व्याप्त दोषों का उपचार, जिसके लिये उपयुक्त संरक्षण-प्रयोगशला तथा विशेषज्ञों की आवश्यकता होती हैं।
2. अलग-अलग लिप्यासनों पर लिखी गई पाण्डुलिपियों की प्रत्येक की अलग-अलग संरक्षण व्यवस्था आवश्यक है।
3. भावी क्षति से ग्रन्थों की रक्षा और उनके रखरखाव की समुचित व्यवस्था आवश्यक है।

भण्डारण कक्ष में यदि नमी अधिक हो तो—

1. कक्ष में सूती कपड़े, पर्दे, ग्रन्थों के आस-पास लकड़ी के फर्नीचर का उपयोग करना चाहिये। एअर कंडीशनर के द्वारा नमी को नियंत्रित तो किया जा सकता है किन्तु इसके सम्बन्ध में विशेषज्ञों का यह मत है कि एअर कंडीशनर को 365 दिन चलना चाहिये। बार-बार ऑन-आर्फ के कारण वातावरण में उतार-चढ़ाव (फ्लक्चुएशन) होगा जिससे हस्तलेख अधिक नष्ट होने की संभवना रहती है।
2. आल्मारियों को कक्ष की वाह्य दीवाल से सटाकर नहीं रखना चाहिये।
3. गीले कपड़े के पोंछे का प्रयोग नहीं करना चाहिये।
4. अतिरिक्त नमी को सोखने के लिए ऐन हाइड्रस (Anhydrous) कैलसियम अक्साइड (CaO) तथा सिलिका जेल नामक रसायन को किसी पात्र में रख देने से यह तुरन्त नमी को सोख लेता है। नमी सोखने पर सिलिका जेल का रंग बदल जाता है। इसे धूप में सुखाकर या आग पर गरम करके पुनः प्रयोग में लाया जा सकता है।

भण्डारण कक्ष में यदि नमी की कमी हो तो—

1. खस, गीले पर्दे तथा छोटे-छोटे पौधों के गमले आदि को कक्ष में रखकर नमी को बढ़ाया जा सकता है। कूलर से भी नमी बढ़ाई जा सकती है।

2. गीले कपड़े का पोंछा लगाना चाहिये।

धूल से संरक्षण–भण्डारण कक्ष में धूल का प्रवेश नहीं होना चाहिये। इसके लिये कुछ उपाय आवश्यक है–

1. भण्डारण-कक्ष के बाहर आने जाने के रास्ते पर डोर मैट बिछाना चाहिये।
2. कक्ष की धूल की सफाई कपड़े के झाड़न या वैक्यूम क्लीनर से नियमित करना चाहिये।
3. हस्तलेखों की धूल की सफाई वैक्यूम क्लीनर से नहीं करना चाहिये। हस्तलेखों की धूल की सफाई रूई से तथा मुलायम ब्रश से करना चाहिये। इसके लिये मेज पर बिछे सफेद कागज पर ग्रन्थों को रखकर उनके पत्रों से धीमी गति से धूल के कणों को अन्दर से बाहर की ओर निकालना चाहिये तथा निकले हुये धूल के कणों को कक्ष में नहीं गिराना चाहिये बल्कि भवन से बाहर फेंकना चाहिये।

प्रकाश एवं वायु से संरक्षण

1. भण्डार-गृह की खिड़कियों पर अल्ट्रावायलेट फिल्म लगवाना चाहिये यह रेडियेशन (विकिरण) कम करता है।
2. विभाग के अन्दर 40 लक्स से (40 Lux) अधिक लाइट नहीं होनी चाहिये।
3. ग्रन्थों पर सीधा प्रकाश नहीं पड़ना चाहिये।
4. स्वच्छ हवा के लिये कक्ष में बिजली के पंखे तथा दूषित वायु को बाहर निकालने के लिये एग्झास्ट फैन लगवाना चाहिए।

2. परहस्त से रक्षण–उचित संरक्षण के साथ-साथ यह भी आवश्यक है कि ग्रन्थ लापरवाह व्यक्ति के हाथों में न सौपें जायें। दूसरे के हाथों से ग्रन्थों की रक्षा वैसे ही करनी चाहिये जिस प्रकार पत्नी की तथा भूमि की रक्षा की जाती है। अन्य किसी के हाथों में ग्रन्थों को सौंपने से एक तो ग्रन्थ के वापस मिलने की संभावना नहीं रहती और यदि वापस मिल भी जाते हैं तो जीर्णशीर्ण या नष्टप्राय ही होते हैं। इस सम्बन्ध में हस्तलेखों के अन्तिम पृष्ठों पर प्राय: यह लिखा मिलता है–

''पुस्तकं वनिता वित्तं परहस्तगतं गतम्।
कदाचित्पुनरायातं नष्टं भ्रष्टं च खण्डितम्॥''

कोई शोधार्थी या विद्वान् यदि हस्तलेख की माँग करे तो उचित यही होगा कि हस्तलेख की मूल प्रति के बदले उसकी फोटो कापी उसे प्रदान की जाय।

3. हस्तलेखों का संशोधन–संशोधन के अन्तर्गत एक पक्ष तो उन प्रमादों से सावधान करता है जो लिपिकार से हो जाते है जिनका संशोधन लिपिकार स्वयं कर लेता है या पाठक से संशोधन का निवेदन करता है–

''अज्ञानदोषान्मतिविभ्रमाद्वा यदर्थहीनं कुरुते मयात्र।

तत्सर्वमार्यैः परिशोधनीयं कोपान्न कुर्याः खलु लेखकस्य॥''

दूसरे पक्ष के अन्तर्गत ऐसे संशोधनों की बात आती है जो रुग्ण ग्रन्थों के लिये किये जाते हैं। जिस प्रकार शरीर के घावों का शोधन किया जाता है उसी प्रकार विभिन्न प्रकार से नष्ट हो रही पाण्डुलिपियों का भी उपचार विभिन्न प्रकार से किया जाता है।

- कमजोर पत्रों की चिकित्सा परतोपचार (लेमिनेशन) पद्धति से की जाती है।
- फटे हुये पत्रों को जोड़ने के लिये भूरे रंग का पारदर्शक टेप, बाँसी कागज की पट्टी या चेपी लगाकर नहीं करना चाहिये वरन् अच्छी किस्म की महीन पारदर्शी कागज की चेपी डेस्ट्रान लेई या घर की बनी मैदे की लेई से चिपकानी चाहिये।
- नीम की पत्तियों को छाँह में सुखाकर ग्रन्थों के पास रखने से कीड़े नहीं लगते। ये नीम के पत्र जब भूरे रंग के हो जाय तो उन्हें हटा कर दूसरी पत्तियों को रखना चाहिये।
- लकड़ी का बुरादा कीटों से रक्षा का अचूक उपाय कहा गया है।
- कपूर, उग्रगन्धा आदि को संग्रहस्थल में रखने से चूहे व अन्य जीवजन्तु से ग्रन्थों की रक्षा होती है।
- कीटयुक्त हस्तलेखों की पहले चिकित्सा करें फिर संग्रह में रखे।
- चिकित्सा के लिये विशेषज्ञ हो, अनुभवहीन को प्रयास नहीं करना चाहिये।

रुग्ण या व्रणित ग्रन्थों की चिकित्सा से पूर्व ऐसे ग्रन्थों को अन्य ग्रन्थों से अलग एक सूची बनाकर रखना चाहिये। भिन्न-भिन्न रोगों से ग्रस्त ग्रन्थों की तदनुसार चिकित्सा करनी चाहिये। चिकित्सा के अन्तर्गत पाण्डुलिपि के पत्रों के तुड़े मुड़े किनारों का चौरस करना, पूर्णपत्र-पर्णन, टिश्यू चिकित्सा, शिफन चिकित्सा, परतोपचार, तथा रासायनिक चिकित्सा आदि का प्रयोग किया जाता है।

नमी, धूल, अम्लता, जल आदि के कारण ग्रन्थों में विभिन्न प्रकार के दुष्प्रभाव दिखाई देते हैं। नमी के कारण सूक्ष्म जीवाणु पैदा हो जाते हैं इन फफूँद, भुकड़ी आदि से प्रभावित ग्रन्थों की रासायनिक चिकित्सा से कीट नष्ट हो जाते हैं। कुछ इस प्रकार के रसायन होते हैं जो कीटों का विनाश करते हैं और कुछ कीटों को वास्तुओं से दूर भगा देते हैं। ग्रन्थों के ऊपर आदर्श कीटनाशी रसायनों का प्रयोग किया जाना चाहिये जिससे ग्रन्थों पर विपरीत प्रभाव न पड़े। कीटों से प्रभावित वस्तुओं या ग्रन्थों के स्थान को काफी लम्बी अवधि तक पेराडाइक्लोरोबेंजीन, कार्बन डाइसल्फाइड (CS_2), कार्बन ट्रेट्राक्लोराइड (ccl_4), इत्यादि रसायनों के वाष्प से घूमित करके कीटों के नाश करने का विधान विशेषज्ञों द्वारा किया जाता है। धूमन क्रिया से कीटों की रोकथाम कारगर विधि है। समय-सयम पर धूमन क्रिया को दोहराना पड़ता है। सोडियम फ्लोराइड (NaF), नेप्थलीन की गोलियाँ ग्रन्थों की आल्मारियों में कुछ-कुछ दूरी पर रखने से कीड़े भागते हैं। ''सिल्फी'' ट्रेड-मार्क से विख्यात कुछ खास प्रकार के कीटनाशी कागजों को ग्रन्थों के संग्रह में रखा जाता है यह काफी प्रभावित सिद्ध हुआ है। सिल्वर फिश, दीमक, बुकवर्म, सोसिड आदि कीट जो ग्र्न्थों क्रो बहुत नुकसान पहुँचाते है उनका नाश रासायनिक क्रियाओं से करना चाहिये। रासायनिक चिकित्सा के अन्तर्गत थाइमाल रसायन से वाष्प चिकित्सा (Fumigation) भी कारगर उपाय है।

थाईमाल चिकित्सा विधि

थाईमाल चिकित्सा विधि में एक वायु विरहित (एयर टाइट) बाक्स या बिना खाने की अल्मारी में नीचे के तल से 15 सेमी० की ऊँचाई पर तार के जालों का एक बस्ता लगाकर उसके ऊपर ग्रन्थेां को बीच से खोल कर इस प्रकार रखे कि उसकी पीठ ऊपर रहे और ग्रन्थ (^) इस रूप में रहे। थाईमाल वाष्प-चिकित्सा के लिये जो ग्रन्थ इस यन्त्र में रखे जायें उनमें उक्त अवयवाणुओं ने जहाँ घर बनाये हो पहले उन्हें साफ कर देना चाहिये। इसके बाद ग्रन्थ को यन्त्र में रखें । इसके नीचे तल पर 40-60 वॉट का विद्युत लैंप रखे और उस पर एक तश्तरी में थाईमाल रख दें जिससे लैंप की गर्मी से गर्म होकर वह थाईमाल पाण्डुलिपियों को वाष्पित कर सके। एक क्यूबिक मीटर के लिये 100-150 ग्राम थाईमाल ठीक रहता है। 6-10 दिन तक पाण्डुलिपियों को वाष्पित करना होगा और प्रतिदिन दो से चार घण्टे विद्युत लैम्प जलाकर वाष्पित करना अपेक्षित है। इस विधि से सूक्ष्म अवयवाणु मर जायेगें। एक दूसरी विधि पैरा-डाइक्लोरो-बेनजीन से यदि वाष्पित करना है तो शीशे के

एक जार (Jar) में एक घनमीटर के लिये 1.5 किलोग्राम उक्त रासायनिक घोल भरकर छेदयुक्त तख्तों के सबसे नीचे तल में रखना चाहिये और अल्मारी बन्द कर देनी चाहिये। इसकी गैस हल्की होती है अतः ऊपर की ओर उठती है। यह रसायन स्वयमेव सामान्य तापमान में ही वाष्पित हो उठती है। तख्त के ऊपर रखे ग्रन्थों को सात आठ दिन तक इससे वाष्पित करने से कीटों का नाश हो जाता है। एक और विधि तरल किल्लोप्टेरा (Liqid Kelloptero) जो कार्बन टेट्राक्लोराइड और ऐथेलीन डाइक्लोराइड का सम्मिश्रण होता है, से यदि वाष्पित करना है तो यह रसायन प्रति एक घन मीटर के लिये 225 ग्राम के हिसाब से लेकर इसका पात्र सबसे ऊपर के खाने में रखना चाहिये। इसकी गैस या वाष्प भारी होती है अतः नीचे की ओर गिरती है अतः ग्रन्थों को अल्मारी के नीचे के खाने में रखकर वष्पित करने से कीट व इनके लारवे नष्ट हो जाते हैं।

चिपके एवं अम्लयुक्त पत्रों की चिकित्सा–ग्रन्थों की अम्लता को पी॰ एच॰ पेपर तथा लिटमस पेपर से परीक्षित करते हैं। अम्लता से ग्रस्त पत्रों को अम्ल रहित करने की रासायनिक विधियाँ भी है। चिपके हुये पत्रों को अलग करने के लिये चौमासे की भारी बरसात या आवश्यक नमी वाली हवा भी सहायक होती है। चिपकने वाली स्याही वाले ग्रन्थों के पत्रों में गुलाल छिड़कने से पत्र नहीं चिपकते हैं। तालपत्र के चिपके पत्रों को अलग करने के लिये भीगे कपड़े को ग्रन्थ के चारों ओर लपेट कर अपेक्षित नमी पहुँचाकर धीरे-धीरे पन्नों को अलग करना चाहिये। इसके अतिरिक्त ऐसे ग्रन्थों को तरल गर्म पैराफीन में डुबाया जाता है जिससे पत्र अलग-अलग हेा जाते है। पक्की स्याही वाले कागज के अम्लयुक्त पत्रों की रासायनिक चिकित्सा में कैल्सियम हाइड्राक्साइड और कैल्सियम बाईकार्बोनेट के घोल में कागज को क्रमशः धोते हैं इसकी निर्धारित विधि अपनाई जाती है। यदि स्याही कच्ची है तो फिर अमोनिया गैस का उपचार किया जाता है। इसके लिए 1:10 के अनुपात में पानी में अमोनिया का घोल बनाकर तश्तरी में रखकर कैबिनेट बाक्स में सबसे नीचे रखते हैं इसकी गैस से कैबिनेट की जाली के ऊपर रखे ग्रन्थों की अम्लता दूर होती है। फिर ग्रन्थों को स्वच्छ वायु में रखना चाहिये।

4. प्रतिदिन वीक्षण–ग्रन्थों के प्रतिदिन निरीक्षण से ग्रन्थों की स्थिति ज्ञात होती रहती है इस प्रकार उनका समुचित उपचारादि समय से होता रहता है। ग्रन्थ नष्ट होने से बचे रहते हैं।

5. अशिथिल (दृढ़) बन्धन–ग्रन्थों को मजबूत डोरी से दृढ़ता से बाँधना चाहिये। शिथिल बन्धन ग्रन्थ को प्रभावित करता है। ऐसे ग्रन्थ नमी, धूल आदि से शीघ्र प्रभावित हो जाते हैं। लकड़ी के बने बोर्ड या हाथ के बने मोटे कार्ड बोर्ड के माध्य हस्तलेखों को हाथ के बने कागज में लपेटकर रखना चाहिये फिर ग्रन्थ को कपड़े में लपेट कर कसकर बाँधना चाहिये।

6. स्मरण–ग्रन्थ नष्ट न हों इसके लिये अन्तिम सूत्र यही है कि ग्रन्थों का स्मरण हम देव के स्मरण की भाँति करें। ग्रन्थों को रखकर भूल जाने से ग्रन्थ कब नष्ट होने की स्थिति में पहुँच गये यह पता भी नहीं चल पायेगा।

प्राचीन समय में ग्रन्थों को नष्ट होने से बचाने के लिये बहुत सचेतक दृष्टि थी जिसके फलस्वरूप ग्रन्थ आज तक सुरक्षित रह सके। ग्रन्थों की चोरी, तस्करी आदि करने वालों के लिये हस्तलेखों में वर्जनाओं, शापों तथा निन्दापरक लेख भी प्रायः स्फुट रूप से लिखे प्राप्त होते हैं। इनके लिखने का अभिप्राय यही होता था कि कोई उक्त प्रकार का दुष्कृत्य न करे जिससे वह शाप का भागी बन जाये। इस तरह नैतिक शिक्षण से भी ग्रन्थों की रक्षा की। इस प्रकार के सांस्कृतिक तथा नैतिक शिक्षण से ग्रन्थों की रक्षा की भावना सुदृढ़ होती है। इन्हीं भावनाओं से युक्त कुछ स्फुट श्लोक हैं जो हस्तलेखों से ही प्राप्त हैं–

''यावच्चन्द्रार्कौ तावन्नरकावासो भवति।
वंशवृद्धिरपि न जायते पुस्तकगृहीतुः।।''
''यत्नेन लिखितं ग्रन्थं यश्चोरयति पुस्तकम्।
माता च शूकरी तस्य पिता भवति गर्द्धभः॥''
''अर्जितं भूरिकष्टेन पुस्तकं लिखितं मया।
हर्तुमिच्छतु यः पापी तस्य वंशक्षयो भवेत्॥''
''यः कश्चित् दुष्टजनः बलात्कारेण तस्करतया च।
गृहीष्यति स सप्तजन्मपर्यन्तं नरके पतिष्यति॥''
इमां मदीयां यदि नाम कश्चित् विवेकशून्यो हरते च पुस्तीम्।
नेत्रस्य हानिं तनयस्य शोकं सर्वाङ्गकुष्ठं लभते च नूनम्।।''

इस लेख में ग्रन्थ संरक्षण के प्राचीन और कुछ नवीन वैज्ञानिक प्रणालियों पर प्रकाश डालने का प्रयत्न किया गया है जिसको अपनाकर हम अपनी इस अमूल्य सांस्कृतिक धरोहर को नष्ट होने से बचाने का प्रयास कर सकते हैं। ❑

वेदों में औषधि विज्ञान

भारत भूषण धर द्विवेदी, इलाहाबाद

जगत में त्रिविध दु:खों का अस्तित्व स्वीकार किया जाता है। 1. आध्यात्यिक 2. आधिभौतिक 3. आधिदैविक। आध्यात्मिक दु:ख शारीरिक और मानसिक भेद से दो प्रकार का होता है। इन्हीं त्रिविध दु:खों से संलिप्त होने के कारण मनुष्य दु:खानुभव करता है। अत: इन्हीं दु:खों से नाना प्रकार के रोग उत्पन्न होते हैं। इन रोगों से मुक्त होने के लिए वेदों में औषधियों का वर्णन किया गया हैं वेद में "भू: भुव: स्व:" ये तीन महाव्याहृतियां हैं। भुव: का अर्थ दु:खनाशक है। भुव: शब्द से यह ज्ञात होता है कि जो दु:ख है उसे दूर भी किया जा सकता है और वह व्यक्ति अवश्य कहीं विद्यमान है। वेद की भुव: शक्ति या दु:खनाशक शक्ति के पदार्थों में तथा उनसे उत्पत्र क्रियाओं में विद्याओं में विद्यमान है। वेद कहता है कि मैंने सृष्टि से अन्दर दुखों की निवृत्ति के लिए भेषज तत्त्व स्थित किया है उसका तू ज्ञान प्राप्त कर सुखी रहो । भेषज का अर्थ औषधि है।

भेषजमसि भेषजं गवेश्वाय पुरुषाय भेषजम्।

सुखं मेषाय मेष्यै: (यजु. 3/39)

समग्र जगत् में मनुष्य, गौ, घोड़ा, भेड़ एवं भेड़ी सभी के लिए दु:ख दूर कर सुख देने के लिए ओषधि है अर्थात् भुव: शक्ति है, वह स्व: की प्राप्ति कराती है और भू: प्राण या जीवन को देने एवं बढ़ाने वाली हैं अत: औषधियों में भूभुर्व: स्व: विद्यमान् है। यही परमात्मा का भी है जो सृष्टि में सर्वत्र व्याप्त है। परमत्मा की "भुर्भुव: सव:" यह शक्ति यदि वायु में से एक क्षण के लिए निकल जावे तो प्राणिजगत् नष्ट हो जाएगा। यदि जल से

यह शक्ति निकल जाये तो सर्वत्र हाहाकार मच जाएगा। यदि सूर्य-रश्मि एवं अग्नि में से यह शक्ति निकल जावे तो सर्वत्र करुणा क्रन्दन सुनाई पड़ने लगे।

निम्न मंत्र से सूर्य रश्मि एवं वा़ु में भेषज तत्त्व की विद्यमान दिखाई गई है-

इमा नु कं भुवना सषिधामेन्द्रश्च विश्वे च देवाः।

आदित्यैरिन्द्र सगणो मरुद्‌भिरस्मभ्यं भेषजा करत्।

यज्ञं न नस्तन्वं च प्रजां चादित्यैरिन्द्रः सह सीषधाति॥ (यजु. 25/46)

ऋताषाड् ऋतधामाग्निर्गन्धर्बस्तस्यौषधयोऽप्सरसो मुदो नाम।

स न इदं ब्रह्मा क्षत्रं पातु (यजु. 18/38)

सत्य को सहन करने वाला, सत्य को ही धारण करने वाला अथवा पृथिवी और वाणी को धारण करने वाला जो अग्नि तत्व है उसकी सहचारिणी व्यापक शक्तियाँ ओषधियां है जो कि आनन्ददायिनी है। अतः वह अग्नि हमारे इस शरीर में सर्वत्र ब्रह्म तथा क्षात्रबल को सुरक्षित रखे। रोगों से बल एवं आयु क्षीण होती है, प्राणशक्ति का ह्रास होता है। और बल की वृद्धि से रोग शक्ति घटती है, प्राण पुष्ट होते हैं जिससे आयु की वृद्धि होती हैं हमारे शरीर में ब्रह्म एवं क्षात्रबल दानों सन्तुलित होने चाहिए। असन्तुलित बल भी रोग का कारण होता है।

सूर्य रश्मियों में भेषज तत्व

सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च ।। (यजु. 7/42)

उपर्युक्त वेद मन्त्र में सूर्य को चराचर जगत् का आत्मा, प्राणतुल्य कहा गया हैं। यदि यह प्राणदाता सूर्य प्राण शाक्ति देना त्याग देवे तो संसार नष्ट हो जावे। प्राणदाता होने से आरोग्यता देने वाला भी है। आरोग्यता देने वाला होने से रोगों तथा रोग कीटाणुओं का नाशक है जैसा कि वेद में कहा गया है-

उद्यन्नादित्यः कृमीन् हन्तु। (अथर्ववेद 2/32/1)

उदित होता हुआ सूर्य अनेक प्रकार के कृमियों का नाश करता है अतः इससे यह सिद्ध होता है कि रश्मियों में अनेक प्रकार के आरोग्यता प्रदान करने वाले गुण हैं। सूर्य रश्यिमों का प्रभाव जगत् के समस्त पदार्थो पर पड़ता है, जिससे उनकी भेषज शक्ति की वृद्धि एवं रक्षा होती हैं सूर्य रश्मियों की यह भेषज शक्ति भिन्न-भिन्न पदार्थो में पदार्थो की बीज सामर्थ्य के अनुसार उनमें केन्द्रित भी होती है। अतः सूर्य रश्मियों का हमारे शरीर से सम्पर्क अत्यन्त गुणकारी है।

वायु में भेषज तत्व

ओषधि को वायु में मिश्रित करके रोग का निवारण किया जा सकता है। ऋतु परिवर्तन के समय जब रोग व्यापक रूप से फैलते है उस सयम वायु में भेषज तत्व के प्रसारण से विश्व के स्वास्थ्य को सुधारा जा सकता हैं इसी सन्दर्भ में वेद का यह मंत्र है-

वात आ वातु भेषजं शम्भु मयोभु नोहृदे प्रण आयूंषि तारिषत्।। (ऋ. 10/ 187/1)

वायु ओषधि को अच्छी प्रकार से लावे। यह ओषधियुक्त वायु रोगनाशक एवं **शरीर के भीतर हृदय के समीपस्थ फुस्फुसों में अच्छी तरह प्रवेश करे तथा रोग नष्ट कर आयु को देने वाला हो।**

अनेक प्रकार के रोगों के निदान के लिए वात भेषज तैयार की जा सकती है। इस प्रक्रिया में किसी कक्ष को वात भेषज बनाकर उसमें रोगी को रखकर चिकित्सा किया जा सकता है। किन्तु आज की चिकित्सा प्रणाली में वायु चिकित्सा का विकास विकास नहीं हुआ है। केवल आक्सीजन का प्रयोग कुछ प्रचलित है। परन्तु जिस प्रकार अनेक ओषधियों के जलीय मिश्रण से चूर्ण, टिकिया व इन्जेक्षन न रहे हैं उसी प्रकार वायु को भी विविध ओषधियों के मिश्रण से पूर्ण बनाया जा सकता है और वात कोष बनाकर एकत्रित किया जा सकता है।

जल में भेषज तत्व

अप्स्वन्तरमृतमप्सु भेषजम् (यजुः 9/6)

जलों में अमृतत्व जवनीय एवं आरोग्य तत्व है। जलों में भेषज तत्त्व हैं वेद में जल के इस प्रकार के पालक गुणों के कारण और उसके द्वारा पृथिवी में अन्तोत्पादन एवं वर्धन होने के कारण उसको माता की संज्ञा दिया गया है।

आपो अस्मान्मातरः (यजुः 4/2)

जल हमारी माता है अतः-इमा आपः शमु में सन्तु (यजु. 4/1)

ये जल हमारे लिए सुखकारी हों। जल को जीवन कहा गया है। अर्थात् जल ही जीवन है।

सूर्य, चन्द्र वायु, अग्नि जल, पृथिवी, ओषधि, वनस्पति अश्विनी, मित्र, वरुण, सरस्वती आदि प्राकृतिक स्थूल एवं सूक्ष्म तत्व दैवी भिषक् है। ये दिन रात अपना भेषज कार्य करते रहते है।

''यज्ञ की उपयोगिता भेषज की दृष्टि से''

यज्ञ से सूर्य तथा जल भी हविर्युक्त हो जाते हैं यह ज्ञान वेद का निम्न मंत्र दे रहा है-

हविष्मीरिमा आपो हविष्मां 25 आविवासति।

हविष्मान्देवो अध्‌ वरो हविष्मां 25 अस्तु सूर्यः।। (6/23)

यह जल यज्ञ की हवि को ग्रहण करके हविर्युक्त हो यज्ञकर्त्ता यजमान यह चाहता है। अतः यज्ञदेव हविर्युक्त हों जिससे सूर्य भी हविर्युक्त हों। यज्ञ के द्वारा विश्वस्वास्थ्य का निर्माण होता है।

देवा यज्ञमतन्वत भेषजं भिषजाश्विना (19/12)

यज्ञ में विभित्र औषधियुक्त हवि के आहुति से उत्पन्न धूम से अनेक प्रकार के कीटाणु नष्ट हो जाते हैं तथा घृत की हवि से वातावरण शुद्ध हो जाता है।

वनस्पतियों में ओषधि तत्व

शामिता नो वनस्पति। (21/21)

वनस्पतियां हमें शान्ति प्रदान करती हैं। हमारे रोग एसं दु:खों का शमन करने वाली हैं। वनस्पतियों से निर्मित ओषधि के विविध प्रकार की रोगनाशक शक्तियाँ हैं। कोई ओषधि कड़वी, कोई मीठी तो कोई खट्टी, तो कोई कषैली होती है। एक ही प्रकार की अनेक औषधियाँ वनस्पतियों से बनाई जाती हैं। प्रकृति से उत्पन्न ओषधियों में स्थान एवं जल भेद से गुणों में न्यूनाधिक्यता आ जाती है अत: ओषधियों को उत्तम बनाने के लिए अच्छे प्रदेशों (जलवायु) में वनस्पतियों को उत्पन्न करना चाहिए। किस ओषधि के लिए कौन सा दिव्य एवं मधुर जल होना चाहिए इसका ध्यान रखना चाहिए।

हमारे विलासी जीवन ने हमारी आवश्यकताओं को बदल दिया और रोगोत्पादक तम्बाकू एवं चाय आदि की खेती के लिए विज्ञान ने अपना आशीर्वाद देकर धन के लोभ ने धन की महत्वाकांक्षा जाग्रत कर मानव जीवन को नष्ट करने वाले इन पदार्थो का उत्पादन एवं प्रसार किया। जीवन एवं धन के मध्य धन का महत्व मानव ने अधिक मानकर मानव जीवन को रोगग्रस्त कर दिया। परन्तु जीवनदायिनी ओषधियों की उत्पत्ति व उनकी गुणवत्ता पर विज्ञान ने ध्यान नहीं दिया। नीम, तुलसी, अदरख, हल्दी, लहसुन आदि वनस्पतियां ओषधि से भरपूर हैं। ओषधियां अनेक प्रकार की हैं। कोई पुल वाली तो कोई बीज वाली तो कोई जड़ वाली। परन्तु परमात्मा ने सबमें किसी न किसी प्रकार की शक्ति प्रदान की है। अत: सभी ओषधियाँ ग्रहण करने योग्य है जैसा कि निम्न मंत्र में कहा गया है।

या: फलिनीर्या अफला अपुष्पा याश्च पुष्पिणी।

वृहस्पति प्रसूतास्ता नो मुञ्चन्त्व हस:॥ (यजु 12/89)

परमात्मा से उत्पन्न हुई ओषधियां जो फलवाली, जो फलरहित, जो पुष्परहित तथा जो पुष्पवाली हैं वे सब हमें रोगों से मुक्त करें।

आधुनिक युग में जल चिकित्सा, ओषधि चिकित्सा, रश्मिचिकित्सा, प्राकृतिक चिकित्सा उपवास चिकित्सा आदि अनेकानेक प्रकार निकाले हैं। किन्तु उनमें अभी बहुत उन्नति की आवश्यकता है। एक रोगी की अनेक प्रकार से चिकित्सा की जा सकती है अर्थात् चिकित्सा की एक ही प्रणाली नहीं होनी चाहिए।



राजतरङ्गिणीपरम्परा

राजीव पाठक, इलाहाबाद

कश्मीरस्यापरं नाम 'शारदा' देशमस्ति। विदुषामेका सुदीर्घा परम्परातिप्राचीनकालादेव शारदा-देशेन सह सम्बद्धा। एकतस्तु काश्मीरभूप्रदेशः आत्मनः प्रशंसनीयां केशरपुष्पतुल्याम् महतीं सुगन्धिं सुदूरदक्षिणेऽपि कन्याकुमारीं यावत् प्रसारयामास अपरस्तु अनेनैव देशेन बुद्धिविलासस्यवैभवमपि समग्रे देशे इतस्ततः प्रसारितः। दण्डीराजशेखरभोजराजमुकुलभट्ट-मम्मटाचार्यप्रभृतयः काव्यशास्त्रविदोऽपि सर्वे कश्मीर-प्रदेशस्य निवासिनः आसन्। संस्कृत-भाषायाः महाकवीनां सन्दर्भे विचारः कृते सति आपाततः इदमेव ज्ञायते यत् अखिल-संस्कृतवाङ्मयः कश्मीरकविप्रणीतः। यदि कश्मीरदेशस्य साहित्यं पृथक् कृत्वा संस्कृत-साहित्यं पश्येम तदावशिष्टं संस्कृतसाहित्यम् अतीव लाघवतां याति।

कश्मीरस्येतिवृत्तं विरचयितुं प्रथमप्रयासः सुब्रत-क्षेमेन्द्र-हेलाराज-छविलांकरप्रभृतिभिः विद्वद्भिः कृतः। यद्यपि प्रयासोऽयमादौ दोषपूर्णः आसीत् तथापि इतिवृत्तलेखनस्य नवीना परम्परामुद्घाटनार्थं नितरां स्तोतव्यः। अस्यां परम्परायां केवलं नीलमतपुराणमित्येव ग्रन्थः प्राप्यते। अस्याः नूतनपरम्परायाः सुव्यवस्थितरूपेण सञ्चालनकर्ता श्रेष्ठकविः कल्हणोऽस्ति। कल्हणेन नीलमतपुराणमेव उपजीव्यंकृत्वा स्वैतिहासिकी प्रथमतरङ्गिणी 'राजतरङ्गिणी' लिखिता। अनया नवविधिना दिवङ्गताः राज्ञः स्मृतिपथं स्थास्यन्ति तस्मादेव परम्परेयम् प्रादुर्भूता।

कल्हणेन प्रवाहितः राजतरङ्गिणः प्रवाहः शिष्यानुशिष्यपरम्परानुसारं क्रमशः जोनराज-श्रीवर-प्राज्यभट्ट-शुकराजसिंहप्रभृतिभिः विद्वद्भिः शताब्दीपर्यन्तं सा तरङ्गिणीं नूतनोदकेन सिक्त्वा वर्धिता। तैः सा तरङ्गिणी कथमपि प्रवाहविहीना न कृता। यथा गङ्गायां सर्वाणि उदकानि स्वास्तित्वं समाप्य मात्रमेकं गङ्गाजलस्यैव रूपं प्राप्नुवन्ति तथैव राजतरङ्गिणीशृंखलायामपि जोनराजादयोऽपि उदकस्य रूपं धारयन् अस्यां धारायाममिलत्। कालान्तरे यथा सरस्वतीनदी राजस्थानप्रान्तस्य मरुस्थले अदृश्या जाता। इदमेव संभाव्यते यत्

कदाचित् अस्याः नद्याः धारां अवश्यमेवान्विष्यन्ति। अस्मिन् कार्ये अस्मदीयाः ऐतिह्यकाराः प्रयासरताः सन्ति। इदं कामयते यत् एतादृशाः केचन जोनराजादयः अपि समयस्य गर्भे विघमानाः स्युः चेत्तदा जलस्रोतरूपः परम्पराप्रवाहः पुनः आविर्भूयात्।

सम्प्रति षड्विधानां राजरङ्गिणीग्रन्थानाम् उल्लेखः जातः। पञ्चमतरङ्गिणीकारात् शुकात् पश्चात् अस्याः तरङ्गिण्याः एवं सुप्रसिद्धटीकाकारः रघुनाथसिंहः स्वयमेव षष्ठीं राजतरङ्गिणीं व्यरचयत्। स्वयमेव रघुनाथसिंहः एवमलिखत्–

''श्रीमत्कल्हणजोनराजकवयः श्रीवीरोऽसौशुकः,
कश्मीरेन्द्रचरित्रवर्णनकरः श्रीप्राज्यभट्टोऽथवा।
कश्मीराभिजनासमेऽपि खलुते नाहं तथा तत्र वा
कश्मीराङ्कतलस्थितो नहि करोम्येतत्तु काव्यं महत्।।''[1]

इयमेव परम्परा अधोलिखितक्रमेण द्रष्टव्या–

कल्हणः–ईसवीयतः–1098–1149 ईसवीयपर्यन्तम्।

↓

जोनराजः–1149 ईसवीयतः–1389–1459 ईसवीयपर्यन्तम्

↓ (प्रत्यक्षदर्शी)

श्रीवरः–1459 ईसवीयतः–1486 ईसवीयपर्यन्तम्।

↓ (27 वर्षाणियावत्)

प्राज्यभट्टः–1486 ईसवीयतः–1513 ईसवीयपर्यन्तम्।

↓

शुकः–1513 ईसवीयतः–1538 ईसवीयपर्यन्तम्।

↓ (25 वर्षाणि)

रघुनाथसिंहः–1538 ईसवीयतः–शासकशाहशुजाकाल पर्यन्तम्।

षड्विधराजतरङ्गिणीकाराणां परिचयः संक्षिप्तरूपेण अधोलिखितरूपेण च दृश्यते–

---

1. (रघुनाथसिंह कृताराजतरङ्गिणी–1/7)

महाकविः कल्हणः

महाकविः कल्हण 'राजतरंगिणी' इति शब्दविशेषस्य पर्यायोयः प्रतीयते। 'राजतरङ्गिणी' शब्दस्योच्चारणं कृते सति 'कल्हण' इति मस्तिष्कपटले बलात् आगच्छति। यद्यपि कल्हणात् पूर्वमेव साहित्याकाशे 'तरङ्गिणी' इति शब्दस्य प्रयोगः प्राप्यते स्म तथापि इतिवृत्ताय अस्य शब्दस्य सर्वप्रथमं कल्हणेनैव प्रयोगः कृतः।

महाकवेः कल्हणस्य 'राजतरङ्गिणी' ऐतिहासिक-सामग्रीयुता वर्तते। इतिवृत्तस्योद-भावनायां पूर्णरूपेण समर्थेयं तरङ्गिणी। प्रस्तावनायामेव कल्हणेन आगामिनेभ्यः इतिहासकारेभ्यः उपयुक्तसामग्री स्पष्टतया निर्दिष्टा। अनैनैव कविना आत्मनः पूर्ववर्तीनाम् 'एकादशः ऐतिह्यग्रन्थानामोल्लेखः कृतः। तस्यां राजतरङ्गिण्यामेव क्षेमेन्द्रकृता 'नृपावली', नीलमुनिकृतं 'नीलमतपुराणं' हेलाराजकृता 'पार्थिवावली' इत्याद्यैतिह्यग्रन्थानां वर्णनं प्राप्यते। सुव्रतपद्मिहिरछविलांकरादीनां ग्रन्थाः अपि वर्णिताः।

''केनाप्यनवधानेन कविकर्मणि सत्यपि।
अशोऽपि नास्ति निर्दोषः क्षेमेन्द्रस्य नृपावली॥''[1]

× × ×

''बद्धा द्वादशभिर्ग्रन्थसहस्त्रैः पार्थिवावलीः।
प्राङ्महापतिना येन हेलाराजाहिजन्मनः॥''[2]

कल्हणः सहृदयो कविः। तेन कश्मीरेतिवृत्तं पूर्णतया काव्यायितम्। कविः सन्नपि ऐतिह्यविद् आसीत् कल्हणः। स्वग्रन्थस्येतिपाठेषु कल्हणेन स्वपितुर्परिचयः दत्तः। अष्टमतरङ्गस्येतिपाठे स्वपितुः परिचयं दत्वा सः राजतरङ्गिणी नामधेयं स्वग्रन्थं 'महाकाव्य-मिति संज्ञापयति। यदि कल्हणविषये मूल्यांकनं क्रियेत् चेत्तदा द्विविधेयम् आपद्येत् यत किमयं कल्हणः कविः ऐतिह्य विद् वा। कल्हणः इतिवृत्तवर्णनस्य कारणं कथयति यत पूर्वकालीनाः ऐतिह्यग्रन्थाः विशालाः आसन्। पूर्वकालीनाः इतिहासग्रन्थाः विस्तृताः तान् ग्रन्थान् संक्षेपयितुं स्वग्रन्थं राजतरङ्गिणीमरचयत्। कल्हण स्वेतिवृत्त-लेखनस्योद्देश्यमपि प्रकटयति–

---

1. 'राजतरंगिणी'–1/13
2. राजतरंगिणी–1/17

''दाक्ष्यं कियदिदं तस्यदअस्मिन् भूतार्थवर्णने।

सर्वप्रकारं स्खलिते योजनाय ममोद्यमः॥''[1]

कल्हणः कालगणनाप्रसङ्गे सूक्ष्मातिसूक्ष्मं वर्णयति। सः इयान्पटुः महाकाव्यकारः येन राजवर्णनपरेण तथ्यानामैतिह्यं ततश्च संवादाब्दमासदिवसानामपि उल्लेखः कृतः। अस्मिन् सन्दर्भे विश्वेतिहासदृष्ट्या सः उत्कृष्टं स्थानं भजते। सः रूढिवादिनां विहाय वैज्ञानिक दृष्ट्या इतिवृत्तरचनायाः प्रयासं कृतवान्। अस्मात् कारणात् तस्यतरङ्गणी प्राचीनार्वाचीनशैल्योः मध्यस्थायिनी एका शृंखलास्ति। न केवलं घटनायाः सञ्चयनमियम् तरङ्गिणी। अस्याम् इतिवृत्तेण सह रामायणमहाभारतकथायुतं विद्यते। पुराणेव धार्मिकरोचकताऽपि वर्तते। कल्हण-विषये स्टीनमहोदयः लिखति–

''अस्माकं दृष्ट्या तु कल्हणः लोक परम्परायाः स्फुटवक्ता मर्मज्ञश्च प्रतीयते तस्यलोकप्रियाः परम्पराः तस्यानुयायिभिः स्वीकृतात् वर्णनात् भिन्नप्रायमेव।''

कल्हणो शोधकः आसीत् यतोहि स्वग्रन्थप्रणयने सः देवालय-जनपद-ताम्रपत्र-प्रशस्तिपत्रेत्यादिभिः विषयवस्तुचयनं कृत्वा अन्वेषणञ्च कृत्वा स्वगुप्तान्वेषणप्रतिभामपि दर्शयामास–

''दृष्टैश्च पूर्वभूजर्तुप्रतिष्ठावस्तु शासनैः।

प्रशस्तिपट्टैः शास्त्रैश्च शान्तोऽशेषभ्रमक्लमः॥''[2]

कल्हणविरचितकाव्यस्य महनीयतयैव 'राजतरङ्गिणी शब्दः कल्हणाय रूढो जातः अतएव परवर्ती तरङ्गिणी शीर्षकाः लुप्तसंज्ञकाः प्रायशो सञ्जाताः।

जोनराजः

राजतरङ्गिण्याः परम्पराम् अक्षुण्णरूपेण प्रवाहयितुमग्रिमः प्रयासः जोनराजेन कृतः। जोनराजः राजतरङ्गिणीमनुसृत्य 1149 ईशवीयतः अग्रिमानां 310 अब्दानां कश्मीरप्रदेशस्य विस्तृतं वर्णनं प्रस्तुतवान्। जोनराजः कल्हणस्य प्रेयान् शिष्यः अस्यैव जोनराजस्यापरं नाम ''ज्योत्स्नाकरसः'' आसीत्।

---

1. कल्हणकृताराजतरंगिणी–1/10
2. कल्हणकृताराजतरंगिणी–1/15

"Jonaraj also called "JYOTSHNAKAR" was the sultan's court-poet and historical work called "RAJATARANGINI" after the classical sanskrit style of Kalhana".[1]

श्रीवरेण 'कथाकौतुक' इति ग्रन्थे अस्य नाम्नः उल्लेखं क्रियते। कल्हणस्योत्तराधिकारी पदं अयं साफल्येन निर्वाहयत् ।कल्हणस्य मृत्योःपश्चात् शीर्षभट्टस्य आज्ञया राजतरङ्गिण्याः धाराम् अग्रेसारयितुं जोनराजः प्रवृत्तोऽभवत्। जोनराजस्य परिचयस्तु संकीर्णप्रमाणैरेव लभ्यते। मङ्खककृतमस्य 'श्रीकण्ठचरितम्' इत्यस्य ग्रन्थस्य विवृत्तिभागे (व्याख्यायां) जोनराजः आत्मानं 'नोनराज पुत्र' इति लोलराजस्य पौत्रश्च अकथयत्–''**इति श्री पण्डित-लोलतनयपण्डितनोनराजतनयराजानक श्रीजोनराजकृतया।**''

अनेनैव प्रमाणेन अस्यपितुः नाम नोनराज पितामहश्च लोलराजनामधेयः आसीत् इति वक्तुं शक्यते।

जोनराजः सुल्तानजैनुलाबदीनस्य समयमेव स्वग्रन्थरचनासमयः इति स्वयमेव ख्यापयति। जैनुलस्यशासनकालः 1419 ईसवीयतः 1470 ईसवीयपर्यन्तमामीत्। जोनराजः काश्मीरदेशस्य त्रयोविंशतिशासकानां वर्णनमकरोत्।

जोनराजः न केवलं राजतरङ्गिणी इत्यस्य रचनामात्रेण साहित्यसेवामकरोत् अपितु सः कतिपयानां प्रसिद्धरचनाकाराणां ग्रन्थोपरि टीकालेखनमप्यकरोत्। सः मंखककृत श्रीकण्ठ-चरित–पृथ्वीराजविजय–किरातार्जुनीयादिमहाकाव्यानां टीकाकार्यमकरोत्। किन्तु किराता-र्जुनीयस्य इयम् टीका कालग्रासभूता। एवम्प्रकारः जोनराजः एकतस्तु इतिहासकारः अपरतः साहित्यसमाजयोः सेवकश्चा आसीत्।

श्रीवरः

संस्कृतजगति श्रेष्ठकविपरम्परां व्यवहरन् श्रीवरः आत्मविषये न किमपि लिखित-वान्। केवलं इतिपाठेषु स्वनाम 'श्रीवर' इति लिखितवान्–''**इति जैनराजतरङ्गिण्यां पण्डित-श्रीवरविरचितायां हैदरशाह–राज्यवृत्तान्तवर्णनं नामद्वितीयस्तरङ्गः।**''

सः अत्र निजकुटुम्बकुलादीनाञ्च परिचयं नैव प्रस्तौति राजतरङ्गिणीयपरम्परायां श्रीवरस्यराजतरङ्गिण्याः तृतीयं महत्त्वपूर्णं च स्थानं भजते। सः आत्मनः पूर्ववर्तिराजत-

1. ("Sultan Zain-ul-abidain" by N.K. Jutshai, Page-189)

रङ्गिणीकाराणामिव स्वकृतग्रन्थस्य नामोल्लेखमपि 'राजतरङ्गिणी' इत्येव करोति। पूर्ववर्तीराजतरङ्गिणीद्वयात् भिन्नतां कर्तुं श्रीवरः 'जैन' इति शब्दं संयोजयति। ग्रन्थारम्भे एव सः केवलं लिखति यत्–''**जोनराजशिष्योऽहम् श्रीवरः पण्डितराजावलीग्रन्थस्य शेषाशं पूर्णयितुमुद्यतोऽस्मि**''–

''शिष्योऽस्य जोनराजस्य सोऽहं श्रीवरकविपण्डित।

राजावलीग्रन्थशेषपूरणं कर्तुमुद्यतः।।''[1]

अमुनाश्लोकेन इदमेव लक्ष्यते यत् श्रीवरः कविः पण्डितश्चासीत्। सः गुरुविरचितस्य राजावलीग्रन्थस्य पूर्णतामेव उद्देश्यत्वेन गृहीत्वा रचनां कृतवान्। श्रीवरः ब्राह्मणः आसीत्। सः हिन्दुधर्मी शिवभक्तश्चासीत्। मङ्गलाचरणश्लोकेऽपि स शिवस्य अर्धनारीश्वररूपं स्तौति।

श्रीवरः श्रीनगरस्य वास्तव्यः प्रतीयते यतोहि तेन श्रीनगरस्य अधिकतया वर्णनम् कृतमस्ति। श्रीवरः विविधशास्त्राणि विविधविद्याश्च विधिवदधीतवान्। तेषु तेषु अधीतशास्त्रेषु सः गाम्भीर्यंमपि आप्तवान्। तस्य राजरङ्गिण्यारनुशीलनोपरान्तमिदं सम्यक् ज्ञायते यत् सः सङ्गीतशास्त्र-नाट्यशास्त्र-धर्मशास्त्र-षड्दर्शन-काव्यशास्त्र-साहित्यशास्त्र-उपनिषद्-रामायण-महाभारत-गीता-वास्तुशास्त्र-कथा-नाटकका-ख्यायिकादिग्रन्थानाम् वेत्तासीत् तस्मादेव तस्य वर्णने तद् तद् ग्रन्थानां परिज्ञानं लक्ष्यते। श्रीवरः स्वग्रन्थे वृहत्कथा-गीतगोविन्द-योगवाशिष्ठ-आदिपुराण-हाटकेश्वर-संहितायाः अप्युल्लेखं सम्पादयति। सङ्गीतशास्त्रे निष्णातत्वात् सः 'गीताङ्गाधिपतिः' इत्युपाधिनापि अलंकृतोऽभवत्।–

''गीताङ्गाधिपतेराज्ञामदान्मे नृपनायकः''[2]

श्रीवरः बहुमुखीप्रतिभा सम्पन्नः आसीत्। श्रीवरस्य समकालिकाः अन्येविद्वांसः आसन्। नचनसोम-अवतारभट्ट-योधभट्ट-नरहरि-इत्यादयश्च एतेषु सर्वेष्वेव श्रीवरः नितरां विशिष्टं स्थानं लभते। एषु योधभट्टः वैदिकसाहित्यस्य उद्भट्विद्वान् नरहरिश्च-प्रख्यात् चिकित्सावैज्ञानिकः आस्ताम्। श्रीवरः संस्कृतस्य प्रख्यात विद्वानासीत्। ज्ञानस्य सर्वमपि तत्त्वं तेनाधिकृतमासीत्। म्युनिखपाण्डुलिपिना इदं ज्ञायते यत् श्रीवरः 'युसुफजुलेखा' नामकं फारसीग्रन्थमपि संस्कृतभाषायां 'कथाकौतुक' नाम्ना अनुवादमकरोत्। 'युसुफजुलेखा' इति

---

1. (श्रीवरकृता राजतरङ्गिणी–1 : 1 : 7)
2. (श्रीवरकृता राजतरंगिणी–3 : 242)

ग्रन्थस्य लेखकः मुल्लाजामी आसीत्।

श्रीवरः देशभक्तश्चासीत्। सः गौरवपूर्णं काश्मीरस्य वर्णनमकरोत्। कश्मीरस्तु श्रीवरानुसारं जन्मभूमिः पुण्यभूमिश्चासीत्। सः निजधर्मसंस्कृतपरम्परासु च गर्वितः आसीत्। नृपस्य दिग्विजयसन्दर्भे तस्य देशभक्तिः मुखरिता सञ्जायते।

"प्राज्यभट्टः शुकश्च"

काश्मीरस्येतिवृत्तलेखनस्य महिमामण्डितां राजतरङ्गिणीं परम्पराम् अग्रेसारयितुं कल्हण-जोनराज-श्रीवरेभ्यः परं क्रमशः प्राज्यभट्टशुकौ स्वकार्यं प्रारभेताम्। ध्यातव्यमिदमस्ति यत् प्राज्यभट्टस्य न कोऽपि ग्रन्थः दृष्टिगोचरः अभूत्। अतः चतुर्थराजतरङ्गिणीकाररूपेण विद्वांसः प्राज्यभट्टं विहाय शुकमेव स्वीकुर्वन्ति यतो हि शुकेन राजतरङ्गिणीवर्णनप्रसङ्गे प्राज्यभट्टस्य तस्य राजतरिङ्गण्याश्च उद्धरणानि उल्लिखितानि बहुवारमिति आधारीकृत्य केचन्विद्वांसः प्राज्यभट्टं चतुर्थरचनाकाररूपेण आमनन्ति ततः परं शुकं पञ्चस्थानीयमिति स्वीकुर्वन्ति। यतोहि शुकस्य वर्ण्यविषयमाधारीकृत्य सः स्पष्टतः प्राज्यभट्टशिष्यः इति ज्ञायते। अनेनैवाधारेण एतौ द्वौ चतुर्थपञ्चमस्थानीयौ इति न्यायसंगतमस्ति। यद्यपि ग्रन्थस्यालभ्यत्वात् सामान्यतः जोनराजग्रन्थः नगण्यः मन्यते तथापि राजतरंगिणीं सम्मेल्य पञ्च संख्या निश्चीयते। अत्र च सर्वेषां विदुषां मतैय्यमस्ति। राजतरङ्गिणीं प्रकाशयितुं पर्यटक-मूरक्राफ्ट श्रेयभाक् अस्ति, सोऽपि प्राज्यभट्टस्य ग्रन्थं नैवालभत्।

राजतरङ्गिण्याः पञ्चमो लेखकः शुकोऽअस्ति। येन 1513 ईसवीयतः 1538 ईसवीयपर्यन्तं कश्मीरस्य एतिह्यं वर्णितम्। शुकस्य मुख्यवैशिष्ट्यमिदमस्ति यत् सः स्वग्रन्थे उपशीर्षक-मपि रचितवान्, यस्यान्यराजतरङ्गिणीग्रन्थेषु उल्लेखो नास्ति। सः ग्रन्थसमापनमपि स्वेच्छया नाकरोत् यतो हि ग्रन्थसमाप्तिकाले शुकेन किमप्युपसंहारकाव्यम् अथवा इतिपाठं नैव प्रयुक्तवान्। इतिपाठए ग्रन्थसमापनस्य सूचको भवति।

डॉ० रघुनाथसिंहः

यद्यपि राजतरङ्गिणीरचनापरम्परा शुकानन्तरं तु कुत्रचित् मरुस्थलप्रदेशे गता इति मन्ये शुष्का सञ्जाता किन्तु पुनरपि विंशति शताब्द्यां डॉ० रघुनाथसिंहस्य महता प्रयासेन परम्परेयम प्रचलिता।

डा० रघुनाथसिंहः विंशति शताब्द्यां जायमानेषु गणमान्यविद्वत्सुअग्रगण्यं स्थानं भजते। अयं विविध विद्या-वार-विलासिनीभुजंगेव निष्णात् आसीत्। अयमपि सङ्गीत-ज्योतिष-कलासाहित्येतिहासादि विषयानां प्रकाण्डमनीषी आसीत्। अयञ्च कस्मीरेतिवृत्तं पुनः निवेशयितुमात्मनं सम्पूर्णं जीवनमपर्यत्। कल्हणोपरिशोधोपाधिं प्राप्य सः अवशिष्टानां राजतरङ्गिणीग्रन्थानाम् हिन्दीभाषायामनुवादं भाष्यञ्च प्रस्तुतवान्। अन्ते सः इयान् विद्वान् समभवत् यत् अनेन 'राजतरङ्गिणी' इति शीर्षकमाश्रित्य काव्यशैल्यां ग्रन्थनिर्माणमपि कृतम्।

''काश्मीरकीर्तिकलशः'' 'काश्मीरकीर्तिशिखरः' 'काश्मीरकीर्तिशेषः' इति नामधेयानां ग्रन्थानाम् प्रणयनं कश्मीरेतिवृत्तवर्णनसन्दर्भे डॉ० रघुनाथसिंहः राजतरङ्गिण्या सहैव कृतवान्। काश्मीरविषयकैः ग्रन्थैः साकम् अयं विद्वान राजनीति-धर्म-पर्यटन-कथा-उपन्याससन्दर्भे ग्रन्थलेखनमकरोत्।

अनेनैव स्वकाव्यसमापनावसरे आत्मनः विषये पूर्णः परिचयः दत्तः। तदनुसारम् अस्य पिता बटुकनाथसिंहः जन्मस्थानं 'पञ्चक्रोशी' इति स्थानान्तर्गतं वरुणातीरे स्थितं ग्राम 'खेवली' रामेश्वरं इति स्थानसमीपमस्ति। अयञ्च वाराणस्याःनिवासी आसीत्।

सः कौटिल्यीयार्थशास्त्रमाश्रित्य बहुखण्डेषु सामाजिकीं-ऐतिहासिकीं-सांस्कृतिकीञ्च व्याख्यां कृतवान्। रघुनाथमहोदयेन विविधविभागे विविधं पदमपि अलकृतम्। यथा-'शिपिंग कार्पोरेशन आफ इण्डिया' इतिविभागस्य अवैतनिकाध्यक्षः। सः भारतीय नौ परिवहनस्यापि अध्यक्षोऽभूत्।

इत्थं संस्कृतवाङ्मये राजतरङ्गिण्यः विशुद्धैतिहासिक-ग्रन्थानां प्रथमं निदर्शनं सन्ति। सम्प्रति षट्संख्याकाः राजतरङ्गिण्यः प्रकाशिताः या गुरुशिष्यपरम्परानुसारेण काश्मीर-देशस्येतिहासमवलम्ब्य रचिताः। इतिहासलेखनपरम्परायां एताः राजतरङ्गिण्यः संस्कृत-वाङ्मये कामपि नूतनां सरणिं प्रतिष्ठापयन्ति।

ये अल्बरूनीप्रभृतयः मुस्लिमेतिहासकाराः स्मिथमहोदयप्रभृतयः पाश्चात्येतिहासकाराश्च कथयन्ति यत् भारतीयैः जनैः न कोऽपि इतिहासग्रन्थो लिखितः, तान् परम्परेयं मिथ्या प्रमाणीकरोति।



मोढेरा का सूर्यमन्दिर : एक अद्भुत स्थापत्य

प्रो० रीता त्रिवेदी, गुजरात

The Temple was dedicated to the sun but at present it is in the condition of ruin and decay. Even then it is an imposing structure with a Majestic beauty rarely met with in such remains.

Dr. H. A. Majumdar.

भारतीय स्थापत्य में जिसका विशेष उल्लेख है वह मोढेरा का सूर्यमंदिर प्राचीन भारत की गौरवगाथा का गान करता हुआ अब भी खड़ा है। प्राचीन काल में भारत में ललित-कला समृद्धि के सर्वोच्च शिखर पर खड़ी थी। साथ ही स्थापत्य, वैद्यक, ज्योतिष इन सब शास्त्र का भी यहाँ पूर्णरूप से विकास हुआ था। पूरे भारत में स्थापत्य के जो उत्तम अंश बिखरे पड़े हैं वे इसके साक्षी हैं कि यहाँ, कभी स्थापत्य का स्वर्णिम युग आया था। गुजरात में सोलंकी शासन काल में निर्मित यह सूर्यमंदिर ऐसा ही एक उदाहरण है।

[A] मोढेरा : भौगोलिक दृष्टि से

गुजरात राज्य में उत्तर-दक्षिण छोर पे अहमदाबाद से एक सौ उन्नीस कि० मी० दूरी पर मोढेरा नामक गाँव अवस्थित है। जो महेसाना जिले की पश्चिम में पच्चीस कि० मी० दूर अवस्थित है। यह गाँव उच्च भूभाग (खंडेरा का ढेर) पर स्थित है। सूक्ष्म निरीक्षण से पता चलता है कि कई पुरानी ईंट, छोटे-मोटे टुकड़े और कला, कारीगर के टूटे हुऐ खंडों का एक छोटा सा पहाड़ यहाँ चारों ओर बिखरा पड़ा है। मोढ़ेरा गाँव की दक्षिण छोर की ओर पुष्पा नदी है। इन्हीं के तट पर यह सूर्यमंदिर स्थित है। उत्तर गुजरात की सबसे बड़ी नदी पुष्पावती नदी है।

गुजरात की कीर्तिगाथा लिखने वाले ऐलेग्ज़ांडर किनलोक फोबर्स नामक अंग्रेजी विद्वान् ने रासमाला नामक पुस्तक में इस सूर्यमंदिर को अदभूत स्थापत्य कहा है।

सिलवीयान लेवी ने 'इन्डीयन टेम्पल्स' नामक अपने पुस्तक में लिखा है कि भारतीय स्थापत्य का अद्भुत खजाना 'कोणार्क' या 'मोढेरा' जैसे सूर्यमंदिर को देखे बिना अधूरा रह जाता है। मोढेरा अत्यंत प्राचीन गाँव है, ऐसे कई संदर्भ हमें प्राचीन साहित्य से मिलते हैं। जैसे स्कन्दपुराण, ब्रह्मवैवर्तपुराण इत्यादि पुराण साहित्य में जिनका उल्लेख धर्मारण्य के नाम से हुआ है उन्हीं के अन्तर्गत मोढेरा गाँव का भी समावेश है। कहीं प्राचीन साहित्य में इस नगर का नाम मोढेरापुर, मोढबंकपट्टण या मोहेरक भी मिलता है,

[B] सूर्य मंदिर के स्थापक और समय

गुजरात के इतिहास में जिसका सुवर्णयुग के नाम से उल्लेख हुआ है उसी सोलंकी युग में इस मंदिर की स्थापना हुई। इ.स. १०२६ में भीम देव नामक सोलंकी राजा ने यह मंदिर बनवाया। एक मान्यता ऐसी भी है की किसी प्राचीन भग्न मंदिर पर ही राजा भीमदेव ने यह सूर्यमंदिर बनवाया। किन्तु इस बात की पुष्टि के लिय कोई स्पष्ट निर्णय की जानकारी अब तक मिला नहीं है। मंदिर के गर्भगृह की पृष्ठभित्ति पर संवत् १०८३ का उल्लेख स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। यह भी मान्यता है कि १०६६ तक इस मंदिर की रचना हुई होगी। वस्तुतः राजा भीमदेव के शासनकाल में गुजरात में स्थापत्य कला अपने स्वर्णमय समय में थी। भीमदेव की रानी ने राणीवाग नामकी वायिका बनवाई और राजा के मंत्री वसुपाल ने दिलवाडा और आबु के जैनमंदिर बनवाये।

[C] सूर्यपूजा और सूर्यमंदिर : भारत में

सूर्यपूजा भारतीय संस्कृति में अति प्राचीन है। सम्पूर्ण ॠग्वेद में सूर्य के कूल चौदह सूक्त मिलते हैं। सूर्य के बारह नाम हमारी संस्कृति में अति प्रसिद्ध हैं। वेद में सूर्य को जगत् का आत्मा और जगत्चक्षु भी कहा गया है (१-११५)।

सूर्यपूजा और सूर्यमंदिर भारत से बाहर भी देखने को मिलते हैं। क्योंकि सभी संस्कृति, सभी धर्मो ने सूर्य का महत्व जाना है और उसकी वंदना की है। भारत से बाहर उपलब्ध सूर्य मंदिर इस तरह हैं–

1. मूलतान (पाकिस्तान) का सूर्यमंदिर
2. इजिप्त का करनक सूर्यमंदिर
3. इजिप्त का टेम्पल एट अबु सालेम

4. सन टेम्पल आफ अबुद्युरब
5. सन टेम्पल ओफ नौसेरा
6. मेसोमेरीकन सन टेम्पल

भारत के मुख्य सूर्यमंदिर निम्नलिखित हैं

1. दक्षिणार्क का मंदिर–गया–बिहार
2. सुखनर कोवील–तामीलनाडु
3. सूर्यनारायण का मंदिर–अरसवल्ली (आन्ध्र प्रदेश)
4. सूर्यमंदिर टेम्पल–आसाम
5. ब्रह्मण्यदेव मंदिर–उनो
6. सूर्यमंदिर–मोढेरा–गुजरात
7. सूर्यमंदिर–कोर्णाक, ओडिशा

सूर्य स्थावर जंगम का मालिक है। कुंती ने सूर्य उपासना से कर्ण जैसे तेजस्वी पुत्ररत्न प्राप्त किया। युधिष्ठर ने सूर्य–उपासना से वनवास में अक्षयपात्र पाया। रामने रावण पर विजय पाने के लिए आदित्यहृदय का पाठ किया। कृष्ण–पुत्र सांब का कोढ यूर्य उपासना से दूर हुआ। याज्ञवल्क्य ने सूर्य–उपसना से ही शुक्ल यजुर्वेद प्राप्त किया। इस तरह भारत में सूर्य उपसना कुछ विशेषता से युक्त है। भगवान् सूर्य की ओर श्रद्धा, भक्ति एवं कला का त्रिवेणी संगम ही मोढेरा का सूर्यमंदिर है। सूर्यमंदिरों की यह विशेषता रही है की वह अक्षांश के०–23 या 23.5 अंश पर स्थापित है (यहाँ अपवाद भी है)। यहाँ सूर्य की एक विशेष स्थिति बनती है जिससे सूर्य के सीधे किरण उस बिन्दु पर बरसते हैं।

[D] सूर्य मंदिर का स्थापत्य

यह मनोहारी नकशीकामवाला मंदिर तीन विभाग में बँटा हुआ है—निजमंदिर या गर्भगृह, गूढमंडप और सूर्यकुं ड। गूढमंडप के साथ ही संयुक्त नृत्यमंडप पीछे से निर्मित हुआ मालुम होता है। मंदिर के गर्भगृह या निजमंदिर की जगह पंद्रह फूट का गहरा गड्ढा है, जहाँ सूर्यमूर्ति प्रतिष्ठित है। यह मूर्ति सप्ताश्वयुक्त रथ के साथ है। सूर्य के सप्तरश्मि की यह सूचक है। इस स्थान को देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि मंदिरों में प्रवेश करते ही मूर्ति का आधा से अधिक हिस्सा दृष्टिगोचर हो जाता है और शेष मूर्ति सप्त–अश्ववाले रथ

की बैठक के नीचे जो बेसमेन्ट है वहाँ से दिख्ती होगी। उस समय मंदिरो में बेसमेन्ट रखने की प्रथा थी। अभी यह बेसमेन्ट प्रथा बन्द है लेकिन ऐसी लोकोक्ति है कि यह बेसमेन्ट पाटण तक फैला हुआ है। अभी वह मूर्ति उपलब्ध नहीं है लेकिन ऐसा माना जाता है कि वह सूर्यमूर्ति वीसनगर में सुरक्षिति है।

निजमंदिर और गूढमंडप की रचना संयुक्त रूप से है जिनका आकार लंबचोरस है। इनका नाप आनुमानिक बावन फुट और साढ़े पच्चीस फुट चौड़ाई में फैला हुआ है। अकेले गर्भगृह (निजमंदिर) का नाप ग्यारह फुट है। इनकी चारों ओर प्रदक्षिणा मार्ग है। मंदिर के शिखर का घुम्मट मुस्लिम आक्रमणकारियों ने तोपगोलों से उड़ा दिया है।

निजमंदिर में मूर्तिस्थापन की पीठिका, सप्त-अश्वयुक्त भगवान् सूर्य की बैठक और सूर्य की पूर्ण कद की मूर्ति शिल्पकार की सूक्ष्म कला आदि दृष्टि की परिचायक है। बेसमेन्ट की एक विशेषता यह रही होगी की, सूर्यदेवता की आधी प्रतिमा का दर्शन तो गूढ़मंडप से होता होगा, लेकिन जिन भक्तों को अधिक पूजन अर्चन करना हो वह सीढ़ियों के जरिये नीचे जाकर अपने इष्टदेव के पादस्पर्श कर पूजा कर पाता होगा।

एक मान्यता यह भी है की पूजन सामग्री रखने के लिए या कभी मूर्ति को छीपाने की आवश्यकता हो तो इसके लिए यह बेसमेन्ट बना होगा। जब यह सूर्यमंदिर अपने पूर्ण रूप में होगा तब यह सूर्यमूर्ति अलौकिक दृश्य रचने में सफल रही होगी । गुजरात के प्रमुख अखबारों में कई बार यह शोध लेख आता रहता है कि सूर्यमंदिर की वह मूर्ति उत्तर गुजरात के वडनगर नाम से प्रसिद्ध गाँव में स्थित है। उल्लेखनीय है कि यह मूर्ति भी अपने आभामंडप के साथ है। अल्लाउद्दीन खीलजी के सेनापति उलुघखा ने जब मोढेरा पर आक्रमण किया तब ब्रह्मसमाज ने तत्काल वह मूर्ति स्थानांतरित कर दी थी।

(E) गूढ़मंडप

निजमंदिर या गर्भगृह के साथ यह भाग जुड़ा हुआ है। खारा पत्थर से बना हुआ यह कोतरणीवाला भाग अद्भुत कला कौशाम्बी से परिपूर्ण है। गूढ़मंडप की दिवार पर द्वादश आदित्य की मूर्तिओं का शिल्प सूक्ष्म शिल्पकार्य के साथ मौजुद है। बारह सूर्य के बारह स्तंभ हैं और ऊपर के भाग पर द्वादश सूर्य मूर्ति प्रस्थापित है। स्तम्भ के नीचे की ओर पर शिल्प की मनोहारी विविध मुद्राएँ अंकित हुई हैं। जैसे की नृत्य की विविध मुद्रा, ऋषिमुनियों, देवदेवीयाँ, रामायण और महाभारत के विविध प्रसंग या फिर कई पौराणिक

आखायिका, वात्सायन के कामसूत्र के शृंगारमय शिल्प आदि। कुछ शिल्प समान रूप से प्राप्त होते हैं, जिसे हम पट्टा बोलते हैं। उसमें जिस शिल्पविशेष का बाहुल्य है उसे भी पट्टा कहा जाता है, जैसे राजसेनो पट्टो, वेदीनो पट्टो, हस्तीनो पट्टो, जदम्बनो पट्टो, इत्यादि।

गूढमंडप के घुम्मट के अन्दर के भाग के आधारभूत जो स्तंभ है वहाँ अष्टाकार कमान है। चारों ओर से धीरे-धीरे बढ़ते हुए घुम्मट का स्थापन एक के ऊपर एक पत्थर रखकर हुआ है। इस घुम्मट के बीच कभी छोटे-छोटे कलामय जुम्मर होंगे, जो अभी नहीं हैं। केवल दाहिनी ओर का छोटा घुम्मट अभी भी मौजुद है। गूढ़मंडप की पूर्वदिशा से सूर्यकुंड में जाया जा सकता है।

गूढमंडप को छूकर ही स्थित है नृत्यमंडप। सूक्ष्मनिरीक्षण से यह प्रतीत होता है कि नृत्यमंडप और उनका तोरणहार पीछे से बन्धा हुआ होगा। इतिहासकारों का ऐसा मानना है कि मूल मंदिर और नृत्यमंडप के स्थापत्य के बीच आनुमानिक एक सौ वर्ष के समय का अन्तर है। गूढ़मंड़प से नृत्यमंडप का भाग थोड़ा नीचा भी दिखता है। पहले त्यौहारों के दिन वहाँ इष्टदेवताओं के उद्देश्य से कोई न कोई सांस्कृतिक कार्यक्रम होता होगा।

(F) सूर्यकुंड

गूढमंडप को छूकर ही पूर्व की ओर सूर्यकुंड अवस्थित है। सोंलकी कालीन अद्‌भूत स्थापत्य का यह एक सुन्दर उदाहरण है। सूर्यकुंड का दूसरा नाम रामकुंड भी है। यह सूर्यकुंड लंबचोरस कद का है। उसकी लंबाई 176 फीट और चौड़ाई 120 फूट की है। सीमेंट या लोहखंड की सहायता के बिना यह पूरा कुंड बना है जो वर्तमान इंजिनियरों के लिये भी आश्चर्यजनक है। गूढमंडप से कुंड की ओर नीचे उतरते हुए दो बड़े स्तंभ हैं, जो सम्भवतः कुंड के तोरण होंगे। कुंड के सोपान को एक नियत आकार से बाँधा गया है। जैसे कि पूर्व-उत्तर-दक्षिण की ओर सभी सोपान सीधी लीटी से या आड़ी लीटी से रखा है। ये आयोजन से दो फल सिद्ध होते हैं। आज भी महत् सोपान ज्यों के त्यों है, और दूसरा, बीच बीच में छोटी बालकनी जैसी खुली जगहं बच गई है। इन जगहों पर कुल मिलाकर एक सौ आठ (108) छोटे-छोटे मंदिर हैं। कुंड की तीनों ओर तीन विशिष्ट देवताओं के मंदिर हैं, जैसे कि शेषशायी भगवान् विष्णु, भगवान् नटराज और शीतला माता। इस मंदिर की मूर्तियाँ अपने साथ विशिष्ट रचना शैली लिए हुये हैं। शेषशायी विष्णु की मूर्ति या भगवान् नटराज की मूर्ति पर दक्षिण भारत की मूर्तिकला का प्रभाव है, जबकि शीतला

माता की मूर्ति, गुजराती लोगों के मानस में जो शीतला माता का स्वरूप है, उसके अनुसार है। अर्थात् गधा पर सवारी की हुई नग्न मूर्ति। सूर्यकुंड के नैरुत्य कोण में गणपति जी का मन्दिर है, जबकि वायव्य कोण में एक भग्न मन्दिर है, जो शायद हनुमान्जी का मन्दिर होगा।

कुंड के सोपान जर्जरित हालात में होने पर भी अपनी मूलस्थिति को संभाले हुए हैं। समान्तर सोपान श्रेणी की दोनों ओर छोटे-छोटे और भी सोपान हैं, जिनसे नीचे कुंड की ओर जाया जाता है। कुंड की दिवार से सटकर यह सोपान श्रेणी नीचे की ओर चलती है। कुंड की ऊपर की ओर कुंड की बाहरी दिवार विविध शिल्प या सपाट पत्थर से घिरी हुई है। अन्त में जाकर अर्धचन्द्राकार होकर समाप्त होते हैं। समग्र कुंड की रचना शैली को स्थापत्यकारों ने जटिल बताया है। कुछ स्थल शिल्पकलाओं से भरपूर है। कुंड कीं चारों ओर, चारों कोण में मंदिर के शिखर लतिन प्रकार के हैं, जो ग्यारहवी सदी की और अंगुलिनिर्देश करते हैं, जब की मूल मंदिर और कुंड की रचना एक साथ हुई होगी ऐसा प्रतित होता है।

(G) नृत्यमंडप

नृत्यमंडप के प्रारंभ में जो तोरण है वह टूट गया है फिर भी आधे स्तंभ के अंश देखने को मिलते हैं। तोरणद्वार का शिल्प समृद्धि काल में रूद्रमहालय और दिलवाडा के तोरण की स्पर्धा कर सके ऐसी स्थिति में होंगे। नृत्यमंडप की लंबाई पच्चीस फुट और चौड़ाई भी पच्चीस फुट है। नृत्यमंडप का एक एक स्तम्भ शिल्प से भरा है। यह शिल्प इतना सुकुमार, सप्रमाण और आकर्षक है कि शिल्पज्ञान के बिना भी उनसे आकृष्ट हो सकता है। स्तम्भों के नीचे की ओर वात्सायन के कामसूत्र के विविध आसन के शिल्प हैं। कहीं-कहीं सोलंकी युग के सामाजिक प्रथा, शिकारी की रीति और ऐसे कई शिल्प हैं। नृत्यमंडप के बाहरी भाग को देखने पर वहाँ भी इसी तरह से विभिन्न शिल्प दृश्यमान होते हैं। इससे स्पष्ट हो जाता है कि यह सूर्यमंदिर में कला और भक्ति का समुचित समन्वय हुआ है। मंदिर की बहार की और अठ्ठारह इंच का चौड़ा पट्टा है, जिसमें भी मानव, नृत्यांगना, गृहिणी, यज्ञवेदिका और प्राणियों के चित्र पाये जाते हैं। हस्ति दल का एक पट्टा तो इस तरह से पत्थरों में कुरेदा गया है कि प्रतीत होता है जैसे सब हस्ति मंदिर को आधार दे रहे हैं। मंदिर के पीछे की और भी कमलपत्र का शिल्प है।

(H) मंदिर और जलकुंड का गुप्त रहस्य

क्या मोढेरा के सूर्यमंदिर में कोई विज्ञान था? स्थापत्य की दृष्टि से तो यह एक अद्भूत स्थापत्य है ही किन्तु इनकी रचना के पीछे रचनाकार का कोई विशेष प्रयोजन था क्या? इस सत्य की पुष्टि स्थापत्य और प्राचीन पुस्तकों के आकार पर निम्नलिखित बिन्दुओं के माध्यम से की जा सकती है।

1. मंदिर 0–23 अक्षांश पर रचा हुआ है, जहाँ सूर्य की किरणें सीधा पड़ती हैं। कई अन्य सूर्यमंदिरों में भी यह स्थिति देखने को मिलती है।

2. ऐसी मान्यता है कि किसी स्थिति विशेष में, जैसे की किसी नक्षत्र, या प्रात:काल में सूर्य की प्रथम किरण मंदिर में भगवान् सूर्य के हीरा निर्मित मस्तक पर पड़ती थी, और वहाँ से सीधी गति से सीधे सूर्यकुंड के जल में पड़ती थी। मंदिर का गर्भगृह और सूर्यकुंड की रचना इस बात की सम्भावना की ओर इंगित करती है।

3. कई लोगों का मानना है कि केवल मंदिर में जाने से पहले नहाने, या हाथ पैर साफ करने के लिए यह कुडं बनाया गया है। लेकिन यह भूलना नहीं चाहिए कि मंदिर के बिलकुल पीछे ही पुष्पा नदी बहती है जो 'रूपेण' नामक बड़ी नदी की एक शाखा है।

4. मंदिर, नदी और सूर्यकुंड—इस समग्र विभाग को सूक्ष्मता से निरीक्षण करने पर पता चलता है कि ये समग्र विभाग प्राचीन समय की बड़ी-बड़ी ईंटों से बनाया गया है, जो यह साबित करता है कि नहाने-धोने के लिए तो और साधन उपलब्ध थे। पर्सी ब्राउन नामक विद्वान् लिखते हैं कि—indeed the round is artificial especially near the river and round the great sun–temple, being mostly comopsed of solid brick work, the bricks being of the very early type and of unusual size.

5. यह प्रश्न भी सोचने लायक है कि सूर्यमंदिर की सीधी लीटी पर ही क्यों सूर्यकुंड बनाया गया, मंदिर की एक ओर क्यों नहीं? इस पर आर्कियोलोजी आंड एनसयन्ट इन्डीयन हिस्ट्री पुस्तक में डॉ० हिरानन्द शास्त्री लिखते हैं—

   By far the most important temple of the state, or we might say of western india is the sun temple at Modhera. This temple was built

about V.S. 1083 [1026–27 A. D.] and was dedicated to *sūrya* or the sun god. The image enshrined in the sanctum is missng but the SCULPTURES spread on the walls largely represent the solar deity. यदि कोई चोक्कस हेतु से कोस्मिक उर्जा के वैज्ञानिक उपयोग को लेकर यह स्थापत्य का निर्माण हुआ होगा तो वह किस प्रकार के हो सकते हैं?

(I) कोस्मिक ऊर्जा

वायुपुराण, मत्स्यपुराण तथा ब्रह्मांडपुराण में हमर्षि व्यास ने सौर-विकिरण की बात कही है, और वहाँ सैकड़ों विकिरणों का वर्णन भी प्राप्त होता है। निघंटु-रचनाकार यास्काचार्य भी रंग, तीव्रता और वैविध्य के आधार से परमाणु किरणों को पंद्रह विभाग में विभाजित करते हैं, ऋग्वेद में सूर्य के करीब एक हजार किरण हैं ऐसा वर्णन मिलता है जिसमें सात किरण ज्यादा माईने रखते हैं, जैसे कि सुषुम्ण, हरिकेश, विश्वकर्मा, विश्वश्रवा, संपदवसु, अर्वाग्वसु और स्वराट्।

उपरोक्त बात यह स्पष्ट करती है कि हमारे पास सुविकसित सौरविज्ञान था। बृहत् संहिता, सूर्यसंहिता, सौरवर्ष गणना इत्यादि भी इस बात की सूचक है। सूर्य से प्रेरित मानव शरीर में कौन से अंश हैं? इस प्रश्न का उत्तर है–पिंगला नाड़ी, चक्षु, अपानवायु, स्त्री शरीर का रजतत्व, श्वास, रसना नाड़ी, करुणा, सकारात्मकता, चैतन्य, मेरुदंड और वाणी। उसके अलावा संधिवात, कैन्सर की गांठ, मनोदौर्बल्य, और अश्मरी (पथरी) के रोग में सूर्य प्रकाश अति उपयोगी है। क्योंकि सूर्यकिरण जब मूर्ति के हीरे से रीफ्लेक्ट होते हैं तो पानी के साथ उनकी दक काच सी प्रक्रिया होती है, जिससे पत्थर भी टूट जाता है।

सूर्यपिंड से निःसृत किरण निम्नलिखित हैं

1. प्रकाश किरण 2. क्षय किरण 3. गामा किरण 4. अल्ट्रा वायेलेट किरण 5. इनफोरेड किरण 6. माइक्रोवेब्झ किरण तथा 7. रेडीयो तरंग।

सूर्य हमारी बायोलोजीकल कलोकका रहस्य है। आईन्स्टाईन ने यह साबित किया है कि प्रकाश का अपना प्रेशर होता है। सूर्य से अपार शक्तिवाले वीजभार युक्त कण एक घंटे में सोलह कि० मी० झड़प से निकलते हैं और सौर उर्जा सूर्य सपाटी से 59,000 हार्स पावर के हिसाब से आकाश से पृथ्वी की ओर पड़ती है। ऐसी शक्तिवाले सूर्य का किरण सूर्यमूर्ति के हीरे की मदद से प्रकाश के ध्रुवीकरण से एक साथ कुंड में गिरता है। इसके लिए मूर्ति का हीरा भी निश्चित ऐंगल से फिट किया हुआ होगा। तभी प्रकाश सूर्यकुंड तक पहुँचता

है। जल कुंड में जो प्रकाश गिरता है उसमें से अल्ट्रावायोलेट, क्षकिरण, और इन्फ्रारेड जैसे किरण पानी में क्या करते हैं? आप जानते हैं कि हमारे शरीर से प्रतिक्षण एक अबज न्यूट्रीनों पसार होते हैं। न्यूट्रीनों एक fundamental particle है, और इसका द्रव्य संचय 35 इलेक्ट्रोन वोल्ट जीतना है। तभी यह किरण मानव शरीर के कोई मृत्युपथगामी सेल को पुनर्जीवित कर सकती है।

यहाँ हमारे प्राचीन विज्ञान-भैरवतंत्र की प्रकाश पर किया गया शोध देखने लायक है। विज्ञान-भैरवतंत्र लिखता है कि प्रकाश का मानव शरीर पर आविर्भाव इस प्रकार होता है–

1. Visualiz light rays rising up your spine
2. Visualize spalk of light jumping from chakra to the next.

विदेशी विद्वान् **A.E. POWEL** अपने पुस्तक **the etheric double** सूर्यशक्ति विद्युत, प्राण और कुंडलिनी के साथ जोड़ते हैं। क्या सफेद दाग, केन्सर की न फूटने वाली गाँठ, पथरी (स्टोन) या ऐसे कोई उपचार के लिए यह सौर ऊर्जा का उपयोग होता होगा? हम सब विज्ञान के युग में जी रहे हैं, तब वैज्ञानिक प्रमाण के बिना आगे चलना कठिन है। लेकिन आप जानते हैं कि भारत में विद्या के दो मार्ग थे—(1) ज्ञान मार्ग (2) रहस्यवादी मार्ग जहाँ ओकल्ट प्रकार की बातें जुड़ी हुई हैं। विशेष कर गुप्तकाल में उसका प्रर्याप्त विकास और प्रसार हुआ था। डॉ० राधाकमल मुखर्जी भारत की संस्कृति और कला नामक पुस्तक में इस ओर सूचित करते हैं। विशेष कर बौद्ध धर्म का वज्रयान इस प्रकार के तांत्रिक के कर्मों से जुड़ा था। समय बीतने पर समग्र भारत कलाओं में मिश्रित हो गया, और इस तरह के मंदिर बने। डा० मुखर्जी लिखते हैं कि कोणार्क में ऐसा लगता है कि वज्र और सहज पंथियों के साथ सूर्य उपासना जुड गई थी और उसे सार्वभौम उर्वरा शक्ति माना जाता था। अग्निपुराण समरांगण-सूत्रधार जैसे ग्रंथ भी खास लाभ के लिए खास प्रकार के मंदिर की स्थापना को सूचित करते हैं। यहाँ भी प्रकाश की गति त्रिकोणाकार हुई है। मंदिर स्वयं एक त्रिकोण है यह भी ध्यानार्ह है। वराहमिहिर के कुल ग्यारह शिष्य थे, जिनमें से एक थे नागार्जुन। ह्यु-एन-संग लिखते हैं कि नागार्जुन केवल प्रथम श्रेणी के दार्शनिक मात्र न थे, किन्तु रसायन, धातुविज्ञान इत्यादि के भी महान् वैज्ञानिक थे। नागार्जुन को गुप्तकाल का न्युटन माना जाता था। वे वनस्पति शास्त्र से लेकर सिविल इंजीनियर तक सभी विज्ञानों और कलाओं में प्रकांड पंडित थे। (द्र० : राधाकमल मुखर्जी, भारतीय कला और संस्कृति) मोढेरा सूर्यमंदिर में भी ऐसी ही कोई रचना रही होगी।

{J} क्या ऐसा हो सकता है?

डीस्कवरी चैनल 2001 के जनवरी के एपीसोड में अफ्रीका का एक पिरामीड दिखाया गया जिनके अन्दर मनोरोगी को ले जाया जाता था और वह अच्छा हो जाता था। वैज्ञानिकों की एक पूरी टीम वहाँ अपने मस्तक के साथ प्रकाश ओर कंपन यंत्रों को लगाकर दाखल हुई, और बाद में वहाँ ओजा लोगों ने जो पूजा और ध्वनि किया तो मालुम हुआ की यह तो एक पूरी वैज्ञानिक प्रक्रिया थी, जो उस पीरामीड में मानव मस्तिष्क में होती थी, और दर्द अच्छा हो जाता था। केवल उसे धर्म के साथ जोड़ दिया गया था। हमारे महर्षि अरविन्द भी कहते थे कि वेद में गूढ़ रहस्य छिपा है जो क्रोस शब्दों में छिपा है, लेकिन हम उसे नहीं जानते ।

(K) क्यों छीपाया गया यह ज्ञान

यह सदी के प्रज्ञा पुरुष और गूढ़त्ववादी गुरु गुर्जियेफ को उसके शिष्य ने इस बारे में पूछा कि ऐसा ज्ञान मानव समूह के लिए क्यों खुला नहीं छोड़ दिया गया? तब गुरु गर्जियेफ कहते हैं कि ज्ञान का स्वरूप इस लिए गुप्त रखा गया है कि वह जाहेर मिलकत न बन जाय और सभी को तो यह ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। अन्यथा इसके दुरुपयोग का भी डर रहता है। इससे तो अच्छा है कि वह सुरक्षित हो कर किसी कम लेकिन अच्छे लोगों के हाथों में सुरक्षित रहें। तभी मानव जाति का कल्याण हो सकता है।

संदर्भ पुस्तकें

1. The ancient wisdom–Geoffrey ashe
2. Solar thermal eng. system–G.N. Tiwari / Sangeeta Sunesa
3. Archeology of Gujarat — H. D. Sakaliya
4. Archeology and Ancient History of India — Dr. Hiranand Shastri
5. Archeology of Ancient History of Gujarat
6. Hindu Ma
7. ज्योतिष विद्या—सुभाष भट्ट
8. अगोचर विश्व—सुभाष भट्ट
9. मोढेरा दर्शन—सुभाष भट्ट
10. गुजरात का सांस्कृतिक इतिहास



वैदिकवाङ्मये लिङ्गदैवतविमर्शः

डॉ० मिताली देव, वाराणसी

प्राचीनकालादेवास्मिन् भारतवर्षे लिङ्गेन चिह्नेन वा देवताराधनं प्रचलितमस्ति यद्यपि वर्षमानं दिनादिकं निश्चयेनास्य ज्ञातुं न शक्यते, तथापि वैदिकयुगादेषा रीतिः प्रचलितेति मन्ये। एतस्मिन् विषये अनेकानि प्रमाणानि तत्रैव विद्यन्ते। विश्वेऽस्मिन् आर्यजातीनां सर्वेषु ऋग्वेदः प्राचीनग्रन्थ इति सर्वैः स्वीकृतम्। तस्मिन्नेव लिङ्गेन चिह्नेन वा देवाराधनं दृश्यते।

अत एव लिङ्गोपासना अतीव प्राचीनेत्यत्र नास्ति कश्चिद् विरोधः संशयश्च। भारतीयाः 'लिङ्गपूजा' इत्युक्ते केवलं शिवशक्तिपूजनमेव अवबुध्यन्ते। वस्तुतस्तु इदमतीव रहस्यव्याप्तम्। उपास्यस्य देवस्य मूर्तिस्तु मास्तु वा तत्र शास्त्रोक्तविधिना घटमारोप्यते। तस्मिन् घटे च सिन्दूराङ्किता देवदेविमूर्ति वा स्थाप्यते। कस्मिंश्चित् स्वस्तिकादिचिह्नं अथवा "ॐकार" मेव रचयते।

तान्त्रिकाणां मते तु यज्ञानुष्ठानादौ उपास्यस्य त्रिकोणं वा अन्यद्रूपं चिह्नं किमपि भूमौ बालूकायां विलिख्य कार्यं करणीयम्। एताः सर्वा एव प्रक्रियाः लिङ्गोपासनात्वेन स्वीकार्या अखण्डनीया परम्पराच।

भारतीयहिन्दुभिः केन प्रकारेण एषा उपासना प्रचालिता एतदधिकृत्य कामपि चिन्तां न कृतवन्तः। किन्तु वैदेशिकाः स्वल्पाभिज्ञा बहवो गवेषकाः शतं वर्षं यावत् लिङ्गोपासनामधिकृत्य सातिशयं यत्नशीला अभवन्। हिटमेननसन्ल्यासेनप्रभृतयः केचन गवेषका एवं प्रचारितवन्तो यत् लिङ्गपूजा ऋग्वेदे निन्दिता, विशेषतो नैषा आर्यप्रथा भवितुमर्हतीति। किमन्यत्, ते एवमपि उक्तवन्तो यत् नहि शिव आर्यदेवता। यतोऽनेकेषां वैदिकदेवानां मध्ये शिवाशिवौ एव अनार्यदेवौ चेति संज्ञितौ। आर्याः अनार्याश्च शिवाशिवौ पूजयन्ति। वेदे लिङ्गपूजा निन्दिता इति प्रमाणे सति अनायासेनैव शिवाशिवौ अनार्यदेवते प्रमाणीभवतः। अत एव तैर्महत्याः प्रचेष्टया साक्षिरूपेण ऋग्वेदात् "शिश्नदेवाः इति पदं यन्मन्त्रद्वये विद्यमान-

मस्ति, तन्मत्रद्वयं साग्रहं गृहीतम्। शिश्नदेवपदसत्त्वात् निन्दासूचिके ते ऋचौ इत्यस्ति इत्यस्ति हि तेषां मनोगतमाकूतम्।

वस्तुतस्तु ''शिश्नदेवा:'' इति पदस्य यदि शिश्नो देवो येषां ते शिश्नदेवा:, ''शिश्नो जननेन्द्रियमेव देवो येषां ते शिश्नदेवा:'' इति भावार्थः क्रियते, तदा तेषामाशयो निरुक्तरूपः सिध्यति, किन्तु कुत्रापि वैदिकवाङ्गमयग्रन्थे ईदृगर्थो न दृश्यते, तथापि च ''शिश्नदेव'' नाम पदं पाथेयं कृत्वा ते गवेषकाः प्रचारार्थं सवेगं चालयितुं प्रचक्रमिरे।

एतस्मिन् विषये एयगेलिं-अफ्रेक्ट-मुर,-वेवार, हपकिन्स, कीथ-प्रमुखा उद्योगिनोऽभूवन्। भारतीयानां विशिष्टगवेषकः डा० रामकृष्णगोपालभण्डारकरमहोदय एव प्रथमं तदभिमतं स्वीचकार इदमेव परमकौतुकास्पदम्।

यदि नाम केचन वैदेशिका हिन्दुधर्मं हिन्दुधर्मग्रन्थं च निन्दनन्ति तदा तत्समर्थका अत्र बहवो भवन्ति। शतवर्षाणि यावद् अविरोधेन मिथ्याभूतमिदं पश्यन्तो भ्रमितां गताः ऋग्वेदात् सूक्तं मन्त्रञ्च गृहीत्वा प्रायेणैव वैदिकसाहित्यं सुपुष्टं दृश्यते आश्चर्यमेतद् यद् अपरेषु वैदिकग्रन्थेषु कुत्रापि ''शिश्नदेव'', शब्दस्य उद्धतिर्नास्ति लिङ्गोपासकानां निन्दासूचकः शब्दलेशोऽपि न तत्र स्थानं प्राप्तः।

आचार्यबौधायनकृते धर्मसूत्रे कुरूपाचालानामधेयदेशद्वयस्थान् ब्राह्मणादीन् विना अन्ये सर्वे निन्दिता:, परं तत्र नहि तेनापि बौधायनेन शिश्नदेवाश्रित्य किञ्चिदुक्तम्। अत एव मन्ये विषयेऽस्मिन् पाश्चात्यगवेषकाणां भित्तिहीनं तन्मतं सर्वथा स्वकपोलकल्पितमेव। विशेषतः शब्दस्यास्य प्राकृतार्थमन्यरूपमवश्यमेव भवति।

''शिश्नदेवा:'' शब्दोऽयमाचार्ययास्कस्य निरुक्तग्रन्थे (4/19) व्याख्यात:, तत्र च स्पष्टीकृतम् ''अब्रह्मचर्या:'' अथवा ब्रह्मचर्यविहीनाः कामुकादयः। तत्र चेदमुल्लेख्यम् पूर्वसूरयः यदर्थे सन्दिग्ध आचार्य यास्कस्तत् पदमवलम्ब्य यथाज्ञानं बहुविधमर्थोद्धारं कृत्वा अर्थसौकर्यं कृतवान्। केषाञ्चच्च वैदिकशब्दानां बहवोऽर्था निरुक्तग्रन्थे दृश्यन्ते। अत्र तु शिश्नदेवपदस्य एकार्थत्वनिरूपणादेवं प्रतीयते यद् नात्र अर्थान्तरं भवितुमर्हति। एक एव अर्थोऽत्र समीचीनतया तत्रभवता मन्यते। निरूक्तग्रन्थस्य वरिष्ठप्रवीणतमो भाष्यकारः आचार्य स्कन्दस्वामी अपि ''शिश्नदेवशब्दस्य व्याख्यान्तरं न कृतवान्। यदुक्तं यास्केन तदेव तेन स्वीकृतम्। ततः परं दुर्गाचार्योऽपि तदेव स्वीकृतवान्।

लिङ्गशब्दस्य जननेन्द्रियरूपमर्थं न हि कोऽपि शास्त्रज्ञानकुशलः स्वीचकार, केवलं संस्कृतानभिज्ञाः केचन भारतीया एवमश्लीलमर्थमङ्गीचक्रुः। वैदिकसाहित्ये ये सुपण्डिताः शास्त्रपारङ्गमा निरुक्तभाष्यकारा वेदभाष्यकारवेङ्कटमाधवसायणाचार्यादयश्च नहि एवं सरलार्थं कर्तुं समर्थाः।

ऋग्वेदीयमन्त्रद्वयस्य यस्तावत् प्रकृतोऽर्थस्तमेवानुसरामः-

न यातव इन्द्र जुजुवुर्नो न वन्दना शविष्ठ वेद्याभिः।
न शर्धदर्यो विषुणस्य जन्तोर्मा शिश्नदेवा अपि गुर्ऋतं नः॥

(ऋग्वेदे 6/29/5)

भाष्यकृतां मते अस्यार्थः-भो इन्द्र। त्वं सर्वेषां बलवान्। अतः राक्षसा यथा नो हिंसां न कुर्वन्ति तथा विधीयताम्। उत वा प्रजाभ्यो न यथा पृथक् कुर्वन्ति तथा एक एव अर्थोऽत्र समीचीनतया तत्रभवता मन्यते। निरुक्तग्रन्थस्य वरिष्ठप्रवीणतमो भाष्यकारः क्रियताम् भवान् उग्रजन्तून् वधान यतताम्। किमधिकं लिङ्गसेवापरायणा यथा अस्माकं यज्ञविघातका न भवितुमर्हन्ति तथा विधिर्विधीयताम्।

स वज्रं यातापदुष्पदा यन्त्स्वर्षाता परिषदत् सनिष्यन्।
अनर्वा यच्छतदुरस्य वेदो घ्नञ्छिश्नदेवान् अभिवर्पसा भूत॥

(ऋग्वेदे 10/99/3)

अस्यार्थः-इन्द्रः सुन्दरगत्या युद्धक्षेत्रं याति। तत्रभवान् सर्वस्य द्रव्यस्य दाता। दातुमैच्छन्निव इन्द्रस्तत्रोपस्थितोऽवतस्थे। विकाररहितः इन्द्रः शतद्वारपरिवृत्तं शत्रुगृहमाक्रम्य तस्मात् धनानि आहतवान् दुरात्मानं जनञ्च स्वतेजसा पराभूतं कृतवाँश्च।

अत्र तु विशेषेण द्रष्टव्यम्-आलोचितमन्त्रद्वयेन इन्द्रियपरायणराक्षसः शत्रुभावापन्नो दुर्वृत्तो लम्पटश्च लक्षितः, नात्र लिङ्गोपासकानां गन्धोऽपि विद्यते। अत एव दृश्यते नहि ऋग्वेदे लिङ्गपूजा कुत्रापि निन्दिता। न वा अन्यस्मिन् वेदे ब्राह्मणे, आरण्यके, उपनिषदि, श्रौत-गृह्य-धर्मसूत्रादिषु च कुत्रापि जननेन्द्रियोपासनामधिकृत्य कापि प्रसङ्गवाग् वर्तते। मन्ये, केनापि दुरभिसन्धिमूलकोऽयं कदर्थः कृतः।

''शिश्नदेवाः'' इति शब्दस्य याऽपव्याख्याकृता वैदेशिकैः, सा तु वेदाचार्यैःकृतया व्याख्यया सहासङ्गता। एवम्प्रकारेण मूलमाच्छाद्य अपव्याख्यां विधाय स्वकीयव्याख्यायाः

सत्यत्वं ढक्कामुखेन विघोषयन्तस्ते प्रायेण अतिवाहितवन्तः, तैः जगत्कारणं परमेश्वरं रुद्रं परमेश्वरी रुद्राणीं अर्नायदेवतां प्रतिपादयितुं मंत्रद्वयं गृहीतमित्यत्र सन्देहावकाशो नास्ति। यदि नाम केवलं व्याकरणेनाभिधानेन च वैदिकमन्त्राणां व्याख्या सम्भवति, तर्हि चतुस्सहस्र-वर्षाभ्यन्तरे वेदभाष्याणि प्रकाशितानि भवेयुः, नहि केवलं स्वल्पसंख्यकानि शोभन्ते।

भारतीयानां लिङ्गोपासना नहि जननेन्द्रियोपासना, अपि तु एषा विशिष्टेन चिह्नेन देवाराधनं नाम। ऋग्वेदे बहुशो दृश्यते यत् चिह्नेन प्रतीकेन वा देवाराधनम्। लिङ्गदेवताविषयकानि ऋग्वेदीयसूक्तानि मन्त्राँश्च विशेषेण अत्र विमर्शामः। लिङ्गं चिह्नं वा वैदिकाचार्यैः उपासनायाः सोपानत्वेन स्वीकृतं निर्दिष्टञ्च।

इतः पूर्वमस्माभिर्दर्शितं यदाचार्यौ यास्कशौनकौ देवताप्रसङ्गे प्रयुक्तस्य लिङ्गशब्दस्य व्याख्यां कृतवन्तौ, किन्तु आचार्ययास्कस्य तत्प्रसङ्गेन आलोचनायां लिङ्गदैवसूक्तस्य उल्लेखोऽपि नास्ति। तथापि तत्रभवता लिङ्गशब्दश्य या व्याख्या कृता सा अतुलनीया अनर्घा च वेदाचार्यशौनको बृहद्देवतायां बहुशो लिङ्गदैवतसूक्तस्य सूक्तांशस्य च उल्लेखं कृतवान्। तत्रभवता अस्य शब्दस्य प्राकृतोऽर्थो वैशिष्ट्यं वा कुत्रापि न प्रदत्तम्। केवलं 1/94 तस्य सूक्तस्य उल्लेखे तत्रभवता शौनकेन अष्टममन्त्रादारभ्य दशममन्त्रं यावन्मन्त्रत्रयं षोडशमन्त्रस्य अर्द्धमिति साकल्येन सार्द्धमन्त्रयस्य ''देवदेवाः'' इति नाम प्रदत्तम्। एतेनेदमेव ज्ञायते यद् याः देवता उक्तमन्त्रेषु उल्लिखितास्ताः सर्वा एव मन्त्राणां मुख्यदेवताः (बृहद्देवताः 3/126), कात्यायनोऽपि सर्वानुक्रमण्यामस्य (1/94) सूक्तस्योल्लेखे उक्तवान् ''**लिङ्गोक्तदैवतो यद् दैवत्यो वा सूक्तम्**'' इति। अस्यार्थः यस्मिन् सूक्ते ये देवा उल्लिखितास्ते सर्वे सूक्तस्य प्रकृष्टे देवतात्वेन गणनीयाः। इदं च तदेव। आचार्यद्वयेन यदभिमतं प्रकटितं तस्मादिदमेव स्पष्टं भवति यल्लिङ्गोक्तसूत्रमन्त्रेषु ये देवा उक्तास्ते सर्वे मुख्याः, नहि केचन अप्रधानाः। अस्मादेव कारणाद् अन्येभ्यो मन्त्रेभ्यो लिङ्गोक्तमन्त्राणां वैशिष्ट्यं सूच्यते। एकाधिकानां देवतानामुल्लेखोऽपि कस्मिंश्चित् स्थाने एक एव प्रधानदेवः, अपरे पुनः सर्वे अप्रधानाः।

शौनकवचनादन्ते साधारण्येन स्तुता उल्लिखिता वा। यथा हि ऋग्वेदस्य ''**इन्द्रं न त्वा शवसा देवता वायुं वृणन्ति राधसा नृतमाः**'' (6/4/7) इति मन्त्रे यद्यपि इन्द्रवायूदेवौ कथितौ, तथापि मन्त्रस्य मुख्यदेवोऽग्निर्न पुनरिन्द्रो वायुर्वा।

लिङ्गदैवतसूक्तमन्त्रेषु उल्लिखिताः सर्वे एव मुख्याः नहि केचिदप्रधाना भवितुमर्हन्ति। अतः कथमेतानि निरुक्तरूपाणि सूक्तानि विश्वदेवसूक्तत्वेनानुल्लिख्य लिङ्गदैवतानि इति कथितानि? दृश्यते लिङ्गदैवतमन्त्रेषु युगपद् बहुदेवानामुल्लेखो वर्तते। अपि तु विश्वदेव-सूक्तानां केषुचित् मन्त्रेषु केवलमिदं वैशिष्ट्यं विशेषेण दृश्यते, अपरमपि वैशिष्ट्यं लिङ्गदैवतमन्त्रे लक्ष्यते-प्रयाशो सूक्तस्य मन्त्रान्तरेषु येषां देवानां प्रशंसा प्रार्थना व विद्यते, त एव देवा लिङ्गोक्तमन्त्रेषु युगपदेव पर्यायेण पुनरुक्ता भवन्ति। न हि विश्वदेवसूक्तेषु वैशिष्ट्यमिदं प्रायेण लभ्यते।

प्रागेव अस्माभिर्दर्शितं यद् यास्कशौनकौ देवानां लिङ्गं ज्ञापयितुं चिह्नं प्रतीकं वा तज्ज्ञापकं मन्येते, अतो लिङ्गदेवतसूक्तमन्त्राणां यज्ञादौ प्रयुक्तकाले तत्रोल्लिखिते देवतानां प्रतीकचिह्नविशेषा ऋषिभिराचार्यैर्वा व्यवहृता बभूवुः। तानि चिह्नानि कीदृशानि आसन् तेषामुल्लेखोऽपि सामान्येन एवं मन्यते यदेतानि स्थलविशेषेषु द्रव्यविशेषनिर्मितान्यप्यासन्। ऋग्वेदस्य सप्तसु मन्त्रेषु बंहूनां देवानां प्रतीकरूपं व्यवहृतमितिलभ्यते, तत्स्थान 6/50/8, 6/75/1, 7/3/6, 7/8/1, 7/36/1, 10/88/19, 10/118/31। अपि च 4/24/10 संख्याक-मन्त्रप्रतिमां विधाय ऋषयः कार्यमकुर्वत इत्यनुमीयते। निरुक्तस्य 7/31 अध्याये ऋग्वेदस्य 10/88/19 संख्याकमन्त्रस्य व्याख्यानप्रसङ्गे यास्केनोक्तं यत् प्रतीकं रूपमेव तु वेति। स्कन्दस्वामिकृतनिरुक्तभाष्ये प्रतीकं सदृशमिति व्यक्तम्। आचार्यसायणेनापि ऋग्भाष्ये अयमेवार्थोऽनुसृतः। अतः स्पष्टं प्रतीयते यद्वैदिकयुगे देवानां चिह्नस्वरूपं प्रतीकभूतमासीत् नास्त्यत्र संशयः। कृष्णयजुर्वेदीयतैत्तिरीयब्राह्मणस्य भाष्यप्रसङ्गे आचार्यसायणेन भरद्वाजनाम्नः कस्यचिदाचार्यस्य अभिमतमुद्धृतम् (तै० ब्रा० 2/4/1) उपहोमयज्ञस्य मुखबन्धः भरद्वाजेन एवमुक्तम् लिङ्गं विचार्य यथायथं मन्त्रः प्रयोज्यः।

श्रुतिस्मृत्यनुसारेण प्राग् देवानां लिङ्गं विचार्य याज्ञिकास्तेभ्यो हव्यादिकं दधुः। यत्र-तत्र सादृशः प्रयोगो नियोगश्च नासाद्यते, तत्र तत्र लिङ्गमनुसृत्य यथायथं मन्त्रः प्रयोक्तव्यः। अत्रापि देवलिङ्गशब्दस्य चिह्नं प्रतीकरूपमित्यर्थों धृत इति दृश्यते। आदित एव मन्त्रद्रष्टारऋषयो लिङ्गस्वरूपदेवतानामुपासकाः। देवतानां परिचयज्ञापकानि प्रतीकचिह्नानि च आसन्, तेषामेव चिह्नानि बहूनि अद्यापि प्रचलितानि वर्तन्ते।

वामदेवहिरण्यस्तूपकुत्सगृत्समदात्रिपुत्रेभ्य आरभ्य गर्गवसिष्ठविश्वामित्रजमदग्न्यादयो ये

ऋषयस्ते बहुभिः सूक्तैर्मन्त्रैश्च लिङ्गदेवान् तुष्टुवुः। ऋग्देवस्य प्रमुखदेवानां मध्ये केचिद् देवाः प्रजापत्यादयोऽपि लिङ्गदेवानां स्तवं कृतवन्तः। अनेन इदमेव ज्ञायते यत् प्राचीन-कालादेव देवसमाजे आर्यसमाजे च देवलिङ्गं प्रस्तुतम्।

वेदे लिङ्गरूपिणो देवाः सदैव सद्भिः स्तुता नात्र प्रक्षिप्तवादस्य प्रश्नोऽपि। एते मन्त्रा बहुसंख्यकाः प्रथममण्डलादारभ्य दशमण्डलं यावत् परिव्याप्ताः सन्ति। ब्राह्मणादिग्रन्थेष्वपि एतेषां मन्त्राणां प्रयोगो दृश्यते। ऋग्देवस्य कियत्संख्याकेषु खिलमन्त्रेष्वपि लिङ्गदेवता-नामुल्लेखो वर्तते। एते मन्त्रा न हि परिशिष्टाः, अपि तु मूलान्तर्गताः, वेदव्यासेन एते मन्त्रा न लब्धाः, अत एव खिला इति कथ्यन्ते। लिङ्गरूपिण्यौ देवते नहि केवलं शिवशिवान्यौ कथिते। एतदुपासनापि अतीव विस्तीर्णा, सर्वत्रैव अद्यापि प्रतीकेन चिह्नेन देवाराधनं दृश्यते।

लिङ्गशब्दविमर्शः

व्याकरणशास्त्रे लिङ्गशब्देन पुंस्त्वादिकं चिह्न पुंस्त्वादिजातिर्या द्योत्यते। अयं पुरुषः, इयं नारी, इत्येवं भेदो हि लिङ्गेन दर्श्यते। वेदे तु कस्यापि देवस्य इन्द्रियविशेषरूपं लिङ्गं ज्ञापयितुं न लिङ्गशब्दः प्रयुक्तः। विशेषतस्तेन तद्देवस्य परिचयज्ञापकं किमपि चिह्नमेव स्पष्टीकृतम्। आचार्ययास्कस्य निरुक्ते। (1/17), शौनकस्य बृहद्देवतायां च (1/86/90) केषाञ्चित् ऋग्वेदीयसूक्तानां मन्त्राणाञ्चदेवतानिर्णयप्रसङ्गेन इन्द्रलिङ्गवाय्वग्निसूर्याश्विनीसरस्वतीविश्व-लिङ्गशब्दानां प्रयोगो दृश्यते। तत्र तु लिङ्गशब्देन तत्तद्देवानां विशेषपरिचयज्ञापकमुत वा तत्प्रतीकरूपं चिह्नं वर्णितम्। न तु लिङ्गशब्देन तत्तन्मन्त्रस्था देवा देव्यो वा प्रदर्शिताः कथिताः वा। न वा तेषां जननेन्द्रियविषयकं किमपि प्रस्तुतम्।

ऋग्वेदीया लिङ्गदेवतास्तत्र स्थितेषु सूक्तेषु मन्त्रेषु च अनेनैव द्रष्टव्याः, नास्ति तत्र सन्देहलेशोऽपि, इत्येतेषां सूक्तानां मन्त्राणाञ्च पर्यालोचनेन वयं पश्यामो यद्ऋग्वेदे नास्ति कश्चित् मुख्यो देवः, काचिद् मुख्या देवी वा, यस्योपासना प्रतीकविशेषण चिह्नेन वा वैदिकयुगे नाभूत् ऋग्वेदे एकस्य देवस्य द्वयोर्देवयोर्बहूनां देवानाञ्च स्तुतिमूलानि सूक्तानि तन्मूलका मन्त्रादयश्च दृश्यन्ते। बहुदेवानां स्तुतिमूलकानि सूक्तानि एवं विश्वदैवतसूक्तानीति कथ्यन्ते। मुद्रितेषु ग्रन्थेषु मन्त्राणामुपरि तन्मन्त्रस्य ऋषिर्देवता देवगणाश्च प्रदर्शिताः, छन्दसामपि परिचयः प्रदत्तः। एतेषु परिचयज्ञापकेषु सूक्तेषु कतिचित् सूक्तानां मन्त्राणाञ्च लिङ्गदैवतत्वमाख्यातम्। न तत्र कस्यचिद्देवस्यः कस्याश्चिद्देव्याः वा नामोल्लेखो वर्तते।

अनुमीयते यन्मन्त्राणां दर्शनादेव द्रष्टृणां नामानि, उद्दिष्टदेवानां नामानि, व्यवहृतानां छन्दसां नामानि च सर्वाणि सम्पृक्तानि। एतानि तथ्यानि शौनकीयार्षानुक्रमणीवृहद्‌देवता, ऋष्यनुक्रमणीछन्दोऽनुक्रमणीआचार्यकात्यायनकृतसर्वानुक्रमणीति प्राचीनग्रन्थादिषु दृश्यन्ते। ऋग्वेदस्य लिङ्गदैवतं लिङ्गोक्तं वा सूक्तं सूक्तांशश्च शौनकीयवृहद्‌देवतापाठे ज्ञायते। ऋग्वेदस्य केचिन्मन्त्रा मन्त्रांशाश्च लिङ्गदैवत्वेन उद्‌गीताः। आचार्ययास्कः शौनकश्च भिन्नं भिन्नं मतं धृतवन्तौ, विशेषतः शौनकस्य तत्परवर्तिनः कात्यायनस्य च कियत्परिमाणं दैविध्यं लक्ष्यते। चतुर्भिः पूर्णसूक्तैः षोडशसंख्याकैः सूक्तांशैश्च लिङ्गदेवतानां स्तवःस्तुतिः प्रशंसा च कृता। अत्र पूर्णसूक्तानां सूक्तांशानाञ्च संक्षेपतो विवरणमुपस्थापितम्।

पूर्णसूक्तानि

ऋग्वेदे 4/13-14 संख्याके सूक्ते, तत्रास्य सूक्तद्वयस्य ऋषिर्गौतमो वामदेव इत्युच्यते। अत्र मुख्यदेवतारूपेण अग्नेरुल्लेखोऽपि ऊषाविश्वनद्वयसूर्यारुणमित्रस्कम्भद्यावापृथिव्या-दयोऽपि देवता उल्लिखिताः।

10/91 संख्याकस्य सूक्तस्य ऋषिर्यक्ष्मनाशनः प्राजापत्यः "प्रजापतिपुत्रः" देवतानां मध्ये इन्द्राग्नि-निर्ऋति-सवितृ-बृहस्पतिप्रभृतीनां नामानि दृश्यन्ते।

10/184 सूक्तस्य ऋषिर्गर्भकर्ता त्वष्टा (विश्वकर्मा) मतान्तरेणासौ विष्णुः प्रजापतिः। विष्णु-त्वष्टृ-प्रजापति-धातृ-सिनीवाली-सरस्वत्यश्विद्वयः प्रमुखाः देवताः निर्दिष्टाः।

सूक्तांशाः

1/35/1 संख्याकस्य ऋङ्मन्त्रस्य ऋषी हिरण्यस्तूपःआङ्गिरसश्च। देवताश्च अग्नि-मित्र-वरुण-रात्रि-सवित्रादयः।

1/94/8-10/16 इत्येवंसंख्याकमन्त्रचतुष्टयस्य ऋषी कुत्सः आङ्गिरसश्चः, देवताश्च अश्विद्वय-मित्र-वरूणादिति-सिन्धु-द्यावापृथिव्यादयः।

1/112/24-25 मन्त्रद्वयस्य ऋषी परूच्छेपो दैवदासिः (दिव्यदासपुत्रः) देवताः रोदसी (द्यावापृथिवी) मित्रवरुण-इद्राग्नि-भग-सोममरुद्‌गाश्च।

2/32/8 मन्त्रस्य ऋषिर्गृत्समदः, देवताःगुंगु-सिनीवाली-राका-सरवस्तीन्द्राणी-वरुणान्यः एता सर्वाः स्त्रीदेवताः।

5/26/9 संख्याकमन्त्रस्य आत्रेयगणाः ऋषयः (अत्रिवंशीया केचन ऋषयः), देवताः मरूद्गणाश्विद्वय-मित्र-वरूण-सर्वदेवाश्च।

6/47/20 संख्याकमन्त्रस्य गर्ग-ऋषिः, देवताश्च पृथिवी-बृहस्पतीन्द्रादयः।

6/48/13-15 संख्याकमन्त्रयस्य ऋषिः शंयुबार्हस्पत्यः (वृहस्पतिपुत्रः), देवताः इन्द्रवरुणार्यम-विष्णु-मरुद्गणाः पृषादयश्च।

लिङ्गदैवतसूक्तस्य सूक्तांशस्य च वैशिष्ट्यं तात्पर्यञ्च

एतेषां लिङ्गदैवतसूक्तानां सूक्तांशानाञ्च साधारण्येन पाठादेवमेवानुमीयते यदेतस्मिन् विषये किं नाम वैचित्र्यं विद्यते यस्मादेतेषां लिङ्गदैवताख्या प्राप्ता। ये खलु देवाः सामान्येन ऋग्वेदे स्तुताः, एतेषु सूक्तेषु च ते सदैव विद्यमाना दृश्यन्ते।

अतो विशेषेणैषां समुल्लेखे कोऽत्र हेतुः? स्थूलदृष्ट्या केवलं नामवैशिष्ट्यं विना अन्यत् किमपि वैचित्र्यं नाम दृश्यते। विशेषत एतानि विश्वदेवसूक्तानि सूक्तांशाश्च इत्येव प्रतीयन्ते यत्र बहुदेवतानां स्तवस्तुतीर्वर्तेते। सूक्तानामाकृतयः प्रकृतयः शब्दविन्यासादिव्यवस्थाश्च प्रायशः एकधैव लभ्यन्ते। इदं तु स्वीकार्यं यदिदं लिङ्गदैवतनामतात्पर्यव्यञ्जकमेतस्माद-प्यधिकस्तात्पर्यजनकोऽयं लिङ्गशब्दः, यमधिकृत्य मनीषिण इतः प्रागेय बहुविधां तात्त्विकीं चिन्तां कृतवन्तः। अतो नामवैशिष्ट्यं विहाय लिङ्गशब्दो न हि ऋग्वेदे निन्दासूचकः विशेषतः प्राधान्येन देवदेवीनां विषयेऽपि प्रयुक्तः एतस्माद्विमर्शविस्तरभयाद-स्माभिरासादितमिति शिवम्भूयात्।



AHIṀSĀ IN DHARMAŚĀSTRA TRADITIONS

Dr. Subash Chandra Dash, Bhubaneswar

1.0 In Indian Tradition, ahiṁsā 'non-violence' has occupied a prominent place. By this, the scriptures inform that one should not cause harm to others not only physically but also mentally. It is obvious that in what capacity one harms others if he cannot do something better to others. But knowingly or unknowingly if someone harms others and cause violence, he is not certainly following a right path. Hence, the scriptures laid down certain rules and regulations for not committing such acts which are not favourable for others. If done rightly, it causes merit and if not it causes demerit. The Dharamśāstras stand to this effect and prescribe certain rules to follow. In this present paper an attempt is made to highlight the philosophy behind such prescriptions of a prohibitive type in Dharamśāstra traditions.

1.1 Ahiṁsā

The status given to ahiṁsā in the Hindu scriptures seem to be very high. Among' various types of tapas, ahiṁsā secures a prominent position. The Baudhāyana dharmasūtra describes this in the third chapter. Ahiṁsā comes first in the order of various types of tapas, viz., non-violence, adhering to truth, attending to teachers, celibacy and sleeping on the floor etc. one can see the importance given to non-violence.[1] Manu in his Manusmṛti (MS)

---

1. अहिंसा सत्यमस्तैनंऽसवनेषूदकोपस्पर्शनं गुरुशुश्रूषा।
ब्रह्मचर्यमञ्च शयनमेकवस्त्रऽनाशकं इति तपांसि॥
Bau. dh. su.10.14

has not even left that idea while prescribing the duties for all human beings. In the same manner, he has also given priority to ahiṁsā over truth.[1]

The Dharamśāstra texts give much importance to purifications both physical and mental. The physical body is purified by water and mind is purified by knowledge. The inner purification is also made by ahiṁsā. It is true that when the mind does not cultivate violence and attitude of causing harms, it is natural that one thinks for the betterment of others. Once, the mind is trained in that manner, it will never harm anybody. This is the real inner purification. As the body is purified by water, intellect is by knowledge, so also the Atman .'self' is purified by ahiṁsā and the mind is by truth.[2]

Many a times the Smṛiti writers prohibit killing of animals and human beings. It is regarded as s heinous act. Manusmṛti[3] informs us that one should not kill a teacher, profounder of the scriptures, father, mother, brahmin, cow and ascetic. They are to be respected and revered by everybody in a society. Eating of animal flesh is also prohibited since it is the food of Yaksas, Rākṣasas and Piśācas. A brahmin is forbidden to take wine, meat, liquor and drinks since these are the food of the Yaksas etc.[4]

The Dharmaśāstrakāras have instructed not to kill anybody or not to

---

1. अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।

   M. S. 10.63

2. अद्भिः शुद्ध्यन्ति गात्राणि बुद्धिर्ज्ञानेन शुद्ध्यति।
   अहिंसया च भूतात्मा मनस्सत्येन शुद्धयति॥

   Bau. Dh. Su. 3.10.23†24

3. M. S. 4.16.

4. यक्षरक्षः पिशाचान्नं मद्यं मांसं सुरासवनम्।
   तद्ब्रह्मणेन नात्तव्यं देवानामश्नुता हविः॥

   M. S. 11.95

cause harm to anybody. By doing so, what one attains that has also been specified by them. Manu[1] says that by not killing any living being one gets salvation. one attains the blissful state by practising non-violence. since, this does not fall under regular of obligatory or occasional duties, one is not forced in any case to kill any living being. When such prescriptions are not sanctioned by the scriptures, then why one should kill anybody or cause harm to others? It is better to get happiness and peace through the practice of non-violence.

Killing is a bad act does not help one to attain happiness. Even Manu says that those who kill innoxious beings with the intention of ones' own pleasure, does not attain happiness neither in this world nor in the world thereafter (cf. 5. 45.) The Smṛtikāras again point out towards the attainment of bliss, when one does not keep the animals under detention to slay or cause harm to them.[2] The next verse further highlights that by non-killing or the attitude of non-violence, one gets desired object. This may be somewhat eulogising phenomenon but it was perhaps felt necessary to tell people like that so nobody will even dare to kill animals or injure any living body.

1.2 The influence of Vedic sacrifices were very much on the society. people were forced to sacrifice animals in the process to attain heaven. The Smriti writers admit that killing is permitted and meat offerings to gods are made only in Madhuparka, sacrifices and Śrāddhas.[3] But how far the killing of animals help some one to attain that is evident many-a-times from the

1. अहिंसा च भूतानाममृतत्त्वाय कल्पते।

M. S. 6. 60

2. स सर्वस्य हितप्रेप्सुः सुखमत्यन्तमश्नुते।

M. S.5. 46

3. M. S. 5. 41.

prohibitive instructions.[1] And one should abstain from killing animals and living beings considering the act of cruelty. The hygenic aspect of not eating meat etc., is also described. Eating flesh and meat etc., is the act of cruel persons and Yaksas, Rāksasas and Pisacas. But when a human being eats either he is not liked by people at Large or physically he is not perfect.[2] Some kind of disease appear after sometime and one suffers in his life.[3] So, no what basis, killing animals help one to be happy and lead a peaceful and disease free life? Therefore, one should stop killing animals because it does not incur merit neither in this world nor in the world thereafter. Manu (V. 48) says that no flesh can be had without causing harm or killing animals and killing such beings cannot lead to heaven, hence one should give up flesh-eating. He further says that it is quite natural that man eats flesh, drinks wine, indulge in sexual intercourse in certain cases as they are sanctioned by the Śāstras. But abstention in these matters (even though permitted) leads to great rewards.[4]

1.3 The animal kingdom is one among the environment. They also contribute much for the healthy living pattern. Why should one kill them? This was also the concern of the writers of Dharamśāstras. Manu points out that he who gives permission to kill animals, he who sells the slaughtered animal, he who distributes and eats cooked animal food are regarded as murderers. Those who do such activities are liable to be punished (Cf. M.S.

---

1. M.S.5. 45–50.
2. स लोके प्रियतां याति व्याधिभिश्च न पीड्यते।

   M.S. 5. 50
3. हिंसया व्याधिभूयस्त्वम्
4. न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने।

   प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला॥

   M.S.5,56

V. 51) Those who want to have meat by killing animals never get peace and hence let them leave the eating habit and thereby killing. The eating of animal flesh is a sin and does not allow to attain bliss and peace in life.[1] But the killing of an animal for a Śrauta and Smārta Sacrifice is not regarded as a sin since we are sacrificing them for Brahman who created them as it will bring prosperity and merit to the whole universe.[2] In another instance, it is described that if any person kills animals other than the above cause shall suffer in this life and in life after death.[3] One who unnecessarily kills animals has to go to naraka 'hell' as his abode for the equal number of hairs on the body of that animal.[4]

2.1 Punishment

Killing of birds or animals was strictly prohibited in ancient times. The Smṛti writers gave much emphasis to restrict people from the act of killing and causing harm to the eco-system around us and hence created an atmosphere of developing a positive attitude of love and compassion towards plants, trees, birds and animals. that is why they introduced punishments to those who violate the norms. Either it came as the orders of a king on various expiatory rites considering the degree of killing. The Viṣṇusmṛti (Cf. 51. 63.) prescribed that the king should punish those who kill animals other than that of the sacrificial purpose. This is an accepted practice to many Smṛti texts.

---

1. M. S. 5. 45.48
2. यज्ञार्थं पशवो सृष्टाः स्वयमेव स्वयम्भुवा।
   यज्ञो हि भूत्यै सर्वस्य तस्माद्यज्ञे वधोऽवधः॥
   visnusmrvi, 51.61
3. Ibid., 51.60
4. Yājñavalkyasmṛti, V. 180.

The killing of an ass, a horse, a camel a deer, an elephant, a goat, a sheep, a snake and a buffalow should be regarded as degrading the man to the level of a mixed caste.[1] The M. S. prescribes different explanations for people who kill either domestic or non-domestic animals.[2] Those who kill a cat, a mongoose, a frog, a dog, an iguana owl, and a crow he is supposed to perform the expiation of the type of a Śūdra-killer. After killing a swan, a bataka, a crane, a peacock, a monkey, a falcon, a vulture, one should give a cow to a Brahmin. Further Manu says that if one kills animals having bones, he should give some amount of gold to a Brahmin, and for the homeless, one is purified by the practice of **Prāṇāyāma.** So, there are many such rules regarding the prohibition of killings and punishments prescribed from that.

2.2 The Dharamśāstra texts have also prescribed punishments for those who cut trees. The king should punish those who cut trees with fruits and flowers.[3] For agricultural purposes, there is no such restriction. Manu refers that those who cut down trees that are not dry for the purpose of fuel are to undergo expiation.[4] Hence, causing injury to trees and plants etc. was regarded as a sin in the society during that period for which the Śāstrakāras had to prescribe such rules about punishment. They were very much concerned about the utility of the eco-system around us as they are part and parcel of it. Hence, non-injury to them will help to build an atmosphere of better living condition in society. This shows the mind of our ancient law-makers to prepare every individual of the then society to live in harmony and peace which ultimately contributed to a social order of better understanding.

---

1. M. S. 11.68.
2. Ibid., 11.137-141.
3. Vaśiṣṭha Dharma Sūtra, 19.11-12.
4. M. S.11.64.

3.0 Conclusion

From the above discussion we may conclude the following:

I. Man has no right to cause any harm to other living beings as he is one among them.

II. If some one destroys eco-system, it is bad not only for him but for the whole mankind.

III. Killing animals and offering it to gods for sacrificial purposes was common practice. But except this other involvement in killing was considered as an unlawful act. Hence they were restricted and became a punishable act.

IV. Eating flesh in case of sacrificial offerings (where permitted by Śāstras) were not treated as hiṁsā, but for one's desire and lust if one kills some one was not acceptable.

V. Flesh eating is an instinct, but if one abstains from this is rewarded not in the present birth but in future too.

VI. Punishment was a necessary measure to stop further unnecessary killings and causing harm to living beings in ancient times.

VII. The ancient law-givers were very much aware of the social concerns regarding other living beings and eco-system so that everybody lives in harmony and peace.

VIII. There is no harm in following and bringing those laws into practice even now which can show a better result than the present law patterns in independent India. Efforts are necessary in this direction those who design and impart law in the present time.

Bibliography

Aiyangar, K.V.R. (1946) **Aspects of social and Political System of Manusmṛti,** Delhi, Motilal Banarsidass.

Derret, J. Duncan, M. (1973), **Dharamśāstra and Juridical** Literature (A History of Indian **Literature),** Vol. IV, Ed. (J. Gonda), Wiesbaden, Otto Harassowitz.

Kane, P. V. (1997, Third Edition), **History of Dharamśāstra,** Vol.II Poona Bhanderakar Oriental Research Institute.

Morgan, K.W. (1943) **The Religion of the Hindus,** New York, Ronald.

Pandeya, Rajabali (1997), **Hindu Saṁskāras,** Varanasi,

Chowkhamba Vidya Bhavan.

Sastri, Haragovind (1998), **Manusmṛti,** Varanasi, Choukhamba Sanskrit Series Office.

Swami Bharati Krishna Tirtha (1970), **Sanatana Dharma,** Bombay, Baratiya Vidya Bhavan.

❑

BHAGAVAD GITA AS A HISTORICAL DOCUMENT : A STUDY OF SAMKHYA YOGA

Dr. D. Himalayanath, Hyderabad.

Sanskrit Literature is one of the sources for historiographers to construct Indian history. Bhagavad Gita is the epitome of comprehensive Philosophical thought. Its second chapter, Samkhya yoga reflects the history of thought through the conversation of Sri Krishna with his disciple Arjuna. In this chapter there are 72 verses. First 25 verses project the vedanta (upanishads) paradigm. 26th and 27th verses project the Buddist paradigm. 28th verse projects Samkhya darshana point of view. 42 to 46 verses project the point of Brahmana Literature (Purva Mimamsa) 47th and 48th verses project the Yoga point of view. From 54th to 58th verse, Srikrishna describes Sthita Prajna characteristics and explains how this Sthita Prajna is achieved in 59th to 71 verses. In this process how Atma should separate itself from Prakrti and its products such as body as body and its sense organs is explained. In 72nd verse, Srikrishna describes Brahmi Sthiti. In this way 47th 72nd verses deal with Yoga. These different streams of Philosophical points of view in fact belong to different historical periods. However Srikrishna reviews them all in Bhagavad Gita making it a historical document.

Samkhya mean pertaining to number. So many Philosophical schools being referred to besides emphasizing on the knowledge of self being distinctly separate from prakrti justifies the name of Samkhya yoga to this chapter. In this chapter, Sri Krishna emphasizes that Arjuna as a living being is essentially Atma and definitely not the prakrti generated product such as body.

Arjuna renounces the war because of two reasons as expressed in the first chapter of the Bhagavad Gita[1] (1) war necessarily annihilates all the relatives and friends. (2) war causes the collapse of Varnashramadharmas. Arjuna raises this first reason again in the beginning of the second chapter.

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन।

इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन॥

(गीता-2.4.)

How do I fight with the respectable personalities like Bhishma and Drona. Tell me o' vanquisher of enemies Krishna?

To answer this question' Srikrishna explains the philosophy of Atma and establishes the continuity of Atma even after death.

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे।

गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः॥

(गीता-2.11.)

You lamenting about the people who do not deserve lamentation. Learned people do not worry about the people who are already died and about the people who are now living.

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम्॥

(गीता-2.12)

It is not the case that either I or these kings did not exist earlier to this life. It is also not the case that we will not exist after this present life. That means earlier to this present life we had existed and after this life also we shall exist.

---

1. Diwakarla Venkatavadhani (Trans.). Bhagavad Gita Yathatathamu (in Telugu). Hyderabad: Bhakti Vedanta Book Trust, 1992.

This verse is the essence of the upanishads. Katha Upanishad[1], which is an earlier text to Bhagavad Gita also tells the same truth through Yamadharmaraja to Nachiketha.

नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानांमेको
बहूनां यो विदधाति कामान्।
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां
शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम्।।

(कठोपनिषद्- 2-5-13)

The Atma is the eternal among non-eternals, the consciousness among conscious, one among the many who fulfills the desires is known by the courageous people as existing within themselves. The lonely one will have eternal peace and not others.

Srikrishna is explaining this very philosophy of Atma as continuous life irrespective of birth and death is Bhagavad Gita.

देहिनोऽस्मिन् यथा देहे कौमारं यौवनं जरा।
तथा देहान्तरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति॥

(गीता-2.13.)

As childhood, youth and age automatically come one after the other in ones life so also life after the death to this body. The valorous are not perturbed by this change which is so normal due to the stage transition.

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम्।
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते॥

(गीता-2.19.)

---

1. Swami Sarvanda (Trans.) Kothopanishad, Madras : Sri Ramkrishna Math, 1973.

Whoever thinks that he is killing (Atma) or
whoever understands that this Atma can be
killed; both are ignorant. Neither Atma kills
nor gets killed.

वासांसि जीर्णनि यथा विहाय
नवानि गृह्णाति नरो ऽ पराणि।
तथ शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि
संयाति नवानि देही।।

(गीता-2.22.)

As man leaves his old and torn clothes and
takes new clothes so also he leaves the old
and unco-operative body through death
and takes up a new body by birth.

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः॥

(गीता-2. 23.)

Weapons can not pierce this Atman. Fire
can not burn it. Water can not make it wet .
Air can not dry it.

So Atma is untouched by all these. Hence Atma is eternal. Therefore, O'Arjuna, Bhishma, Drona and others of your respectable people are Atmans. They are not bodies. Body comes from prakrti or material principle. Therefore it undergoes change. But Atma is autonomous it does not undergo any change as such it neither dies nor takes birth. what dies and takes birth is the body. Atma is beyond weapons, so get rid of lamentation and fight the war is the discourse of Lord Krishna to Arjuna. In these 25

verses, Srikrishna was explaining the stand point of Upanishads or Vedanta paradigm. And in 26th verse of this second chapter, he proceeds to prepare Arjuna for war from the Buddist paradigm.

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम्।
तथापि त्वं महाबाहो नैवं शोचितुमर्हसि॥

(गीता–2.26.)

If you think that the self is perpetually born
and perpetually dies even then O'Arjuna,
You should not have lamentation.

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च।
तस्मादपरिहार्ये ऽ र्थे न त्वं शोचितुमर्हसि॥

(गीता–2.27.)

For the one who is born, death is certain to him.

Similarly, for the one who had died the birth is certain for him. Therefore for what is unavoidable you should not grieve.

This verse acts as an internal textual evidence to show that the Bhagavad Gita was added to Mahabharata after Buddha. S. Radhakrishnan is also of the opinion that Bhagavad Gita is a text belonging to 5th Century B.C.

"We shall not, I believe, be far wrong if we assign the Gita to the fifth century B.C."[1]

Therefore from the Buddist point of view also Krishna was arguing with Arjuna for war. One interesting point here is that Buddhism does not accept Vedic authority but Krishna accepts vedic authority. Still Srikrishna quotes Buddhism' point of view to justify his intention that Arjuna should

---

1. S. Radhakrishnaṇ, Indian philosophy Vol.I, London : George Allen & Unwen Ltd. 1977, P.524.

get rid of lamentation and wage war with the Kauravas. Vedas and Buddhism are at loggerheads with each other. But in the Gita text they appear as mere points of view to impress Arjuna to fight the war.

In 28th Verse, we get ideas pertaining to Samkhya Darshana.

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥

(गीता–2.28.)

In the beginning' all these appearing entities of
the world were unmanifest. As creation began.
when prakrti became vikrti they became manifest.
With the destruction, they become again unmanifest.

Therefore why lamentation? This world is the intermediary stage between unmanifest and unmanifest. One day this whole world is going to be returned to unmanifest. In such a situation to be returned to unmanifest. In such a situation why worry O' Arjuna, wage war without any hesitation.

In This verse, Krishna was referring to the Samkhya Darshana to justify the war. According to Samkhya Darshana Prakrti and purusha are the two basic Realities which eternally exist. When Purusha looks into the Prakrti, then the Avyakta. (unmanifest) prakrti becomes Vyakta (manifest)Prakrti or Vikrti. Again at the time of destruction, again this Vyakta prakrti withdraws into Avyakta prakrti. Srikrishna is referring to this intermediary Vyakta Prakrti as the world and ultimately one day it has to return to the Avyakta Prakrti from where it came. In such a situation, where is the reason for lamentation? One day every thing is going to end as such without any hesitation, Srikrishna was advising Arjuna to fight the battle.

In the same second chapter in 42nd verse Srikrishna refers to Brahamana Literature (Purva Mimamsa paradigm).

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चतः।

वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः॥

(गीता-21.42.)

They that they are the followers of Vedas.

Infact they have very little knowledge. With their tender words they advocate that other ways of looking at things as unnecessary.

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदम्।

क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति॥

(गीता-2..43.)

Those who desire heaven after death. pious
birth and highest gratifications in this life and
in the life after must perform certain vows
is the discourse of the Brahmana granthas and Mimamsa Darshana.

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृचेतसाम्।

व्यवसयात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते॥

(गीता-2.44.)

Those who are enveloped by enjoyments will not be able to concentrate well in their self. when Citta–Vritti–Nirodha does not take place there is no Samadhi for them.

Srikrishna was critiquing these Vedic karma kanda advocates as he is in full support of Jnana Kanda or the upanishads. Most of the sacrifices listed in the Brahmana granthas were of nonvegitarian and Krishna was against this kind of sacrificial Yajnas. He was treating the advocates of these Yajnas as people with little knowledge. That means Srikrishna was the first philosopher who disagreed with Brahmana' interpretation of Veda samhitas.

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय।
सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते।।

(गीता-2.48.)

O' Arjuna, you perform works by being steadfast in inner composure. With detachment and with an even mind you must take success and failure. Evenness of mind is called Yoga.

Srikrishna agreed with upanishads and Yoga and as the essence of the upanishads he was unveiling Bhagavad Gita to Arjuna and through him to the entire humanity. This way the Bhagavad Gita becomes a historical text. In this text, we get different points of view being reviewed by Srikrishna in a concise manner reflecting the historical confluence of thought while denoting the historical traces leading to Bhagavad Gita' s own text making.

We find this text as the historical review of divergent philosophical streams in order to convince Arjuna to wage the Mahabharatha war. Srikrishna uses all the above mentioned philosophical paradigms as his argumentative alternatives to make Arjuna to take-up arms to fight the battle.

Thus Bhagavad Gita becomes a historical document by philosophic paradigmatic review.



The Role of Saṅkara's Etymologies to the exposition of his Philosophy

Dr. S. K. Chaturvedi, Lucknow

In vedic texts we often meet etymological explanation of words which are complete failure viewed from the standpoint of modern scientific etymological analysis of Indo European comparative philology. Most of them are a kind of far-fetched one which connect a given word arbitrarily with a similar verb root which has originally no connection with it. But this approach to the word had a ritual or purely philosophical rather than a linguistic significance, because the stand point of ancient Indian ritualists or philosophers is completely different from that of linguist of the present day. Let us come now to the earliest forms of etymology in the Vedic texts which also present synonyms, associate certain words sometimes with roots resembling in form and sense, or sometimes with roots having the senses intended to be communicated by the words in question but differing in form and sometimes explain words by elaborating their sense directly or indirectly. Here, thus, the etymology of a word is to explain it fully with particular emphasis on the sense of the word. Sometimes attention has also been paid to the form also. The form, however, appears to have had a secondary importance in these deliberations.

The word and the object with the word indicates are looked at by the ancient Indian ritualists or philosophers as if constituting a unity and thus the analysis of a word means nothing to them but that of the object. They regard root as the key-element and all other elements in the word as its

subordinates either supplementing the sense or identical with it or as classifiers or as redundant. The full understanding of the word by means of an etymological device was believed by them to lead to the full insight into the object which the word indicated. Etymologies were for our ancestors, maintains, J. Gonda,[1] an important means of penetrating into the truth and the reality lying behind the phenomenon. They can therefore reveal to us the views and opinions of the authors and shed a peculiar light on their ways of interpreting the connections between the phenomenon. Those etymologies which repeatedly occur in many texts, may be, regarded as reflecting more or less fixed convictions.

The name and its object, that is, the name possessor, are magically or ritually connected with each other, and the ritualists and the philosophers were not amusing themselves, but serious in analysing the word, seeing this attempt as a way to approach the essence of the thing. This serious attempt was scientific itself, and thus, in this sense their attempt was undoubtedly "prescientifically scientific." When they fail to analyse the word to their satisfaction they often attributed the difficulty to gods saying that the gods are fond of subtley and dislike the evident.[2]

---

1. Gonda, J., The etymologies in the Ancient Indian Brāmanas. Lingua 7, 1955-56, p. 1 (Sammary of the Article).
2. ...."Names denoting beings or concepts which are not to be referred to in a casula way, which inspire fear awe, respect, are pronounced only with reluctance or even suppressed. Words for objects or ideas which were under a taboo are likely to be modified or realaced. These facts were perfectly clear to the authors of the Brahmanas, who, may, in a sense, be considered the discoverers of the phenomenon of linguistic taboo. How often they remind us of the god°s love for the cryptic, that is". For the conventional usbstitute of the true or the original form of the word which expresses its full meaning.

—J. Gonda, 'The etymologies in the Ancient Indian

Indian trend in the traditional Etymology or Nirvacana Śāstra has been of two types; first to fix the meaning hidden in the word in question and support it through niruktis and second to give the derivational meaning of the word at first and fix the significance accordingly. Indian ritualists and philosophers always adopted the first. Now as regards Śaṅkara, he is a noted philosopher and his etymologies fall under the first type. Generally, he is concerned with the explanation of the philosophical terms etymologized from the standpoint of the Vedānta Philosophy. We cannot remain without saying that sometimes, he plays the role of a grammarian also when he treats the term grammatically. It is to be noted here that if his approach is new, he departs from the tradition also and thus makes his etymologies follow the fixed conviction of the Advaita philosophy. We will find there a relation between this departure and his philosophical doctrine.

We shall now discuss how his etymologies of philosophical terms prove to be a mighty means in the exposition of his philosophical thought.

1 Aksara, the imperishable

To understand Śaṅkara's view of the 'Highest Brahman' we have to realise that for him this all sustaining reality is indistructable; no outside factor can change it. It does not decrease by itself, or by some thing, pertaining to it; because increase or decrease, change or destruction imply action as their indispensible pre-requisite.[1] Śaṅkara finds out the rootatkṣava to 'decay' to reveal the indestructable nature of Akṣara. As regards all pervasiveness and imperish-ability of the 'Supreme/self'. He is confident that it is permanent in things that perish, constant in entitles that change. For this very purpose, the word has been traced by him to a+kṣar to perish

Brāhmanas Lingua V, 1955-56, p. 79

1. अक्षयत्वात्............. । —Ś. B. on Muṇ up. 1.2.13; Ś. B. on BU III. 3.8

and aś 'to pervade.'[1]

2. Ajā. unborn (Mature)

Śaṅkara takes this word in the context of knowledge (Vidyā) only where it is acknowledged to be the fundamental matter out of which everything springs Thus the unborn (Nature) the creative power having no cause of its birth anywhere is the cause of all changes in the world[2]

3. Abhivimāna, the Highest Lord

The word Abhivimāna has created a great deal of difficulty. The interpretation which Śaṅkarācārya has put upon it, and with which Deussen, Maxmuller and Rajendra Lal Mitra have all agreed, seems after all, to be an unnatural interpretation. Thus Śaṅkara explains the word 'one who knows himself as individualised self in the notion of 'I'—[3] an interpretation which does not come out of the expression Abhivimāna.

To understand Śaṅkara's view of the 'Supreme self' we have to realise that for him the word Aham (I) can have different meanings; though these meanings are not entirely separate and distinct. 'I' can denote (i) The inner conciousness, knower; (2) Antaḥkaraṇa, or inner organ; (3) The ego; and (4) The Jīva or soul.

---

1. (a) तस्मान्न क्षरति........।
न क्षरति इति अक्षरं परमात्मा। —ŚB on G. VIII. 3. II; XI. 18; XV. 16; ŚB on SU IV-15; ŚB on BU III.8.8; ŚB on Man. up. I.3.13
(b) अश्नुते चेति नित्यत्वव्यायित्वाभ्यामक्षरं परमेव ब्रह्म। ŚB on ĪU 3.10
2. (a) न जायते कुतश्चिदन्यस्य जन्मनिमित्तस्य चाभावात्। —ŚB on Man. up. II.12
(b) न जायते इति च अजा, मूलप्रकृतिः। —ŚB on RS I.4.8
3. प्रत्यगात्मतया अभिविभीयतेऽहमिति ज्ञायत इत्यभिविमानः। —ŚB on CU V.18.1

As for the translation of the passage, we see that Deussen[1] translates the same in a way which only supports the meaning of Śaṅkara so far as the word abhivimāna is concerned. Rajendra Lal Mitra[2] says it means : "The principle object indicated by the pronoun 'I'. All these interpretations are in understanding too much by the preposition Abhi. By no manipulation, however, clever could be, the menaing of 'self' be extracted out of it as Deussen and others have tried to do.[3]

4. Avyakta; the unmanifest

Śaṅkara takes this word in various senses, 'spirit', 'power of the Lord' and Premoridal matter. As 'Self' it is not accessible to any of the senses[4] At the unmanifested it is the energy of the Lord on account of its undifferentiated nature;[5] and as Pradhāna it is devoid of sound and other qualities.[6] Śaṅkara's comments in this connection, may be noted when he remarks that the word 'avyakta' does not denote any particular determined thing but may, thanks to its etymological meaning (That which is not emerged, not manifest) denotes anything subtle and diffecult to distinguish.[7]

5. Avyaya, the Absolute

Brahman (Avyaya) according to Śaṅkara does not undergo increase or

---

1. Sechrig Upanisadas, p. 150-51
2. Twelve Principal unpaniṣds by Tuka Ram Tatya, p. 578
3. Rana De, B. D. 'Survey of upaniṣadic philosophy, p. 98
4. सर्वकरणाविषयत्वात् न व्यज्यत इत्यव्यक्तोऽयमात्मा। —ŚB on G. II.25
5. न व्यक्तमव्यक्तम् अव्याकृतमीश्वरशक्तिः। —ŚB on G. XIII.5
6. अव्यक्तमिति स्मृतिप्रसिद्धेः शब्दादिहीनत्वात् च न व्यक्तम्
   अव्यक्तम् अव्यक्तमिति व्युत्पत्तिसम्भवात् स्मृतिप्रसिद्धं च प्रधानमभिधीयते। —ŚB on BS I.4.1
7. शब्दमात्रं हि अव्यक्तं स च शब्दो न व्यक्तमिति अव्यक्तयोगिकत्वात् अन्यस्मिन्नपि सूक्ष्मे सुदुर्लक्ष्ये च प्रयुज्यते। —ŚB on BS I.4.1

dininution.[1] He is imperishable.[2] He is kūtastha, the immutable because he does not exhaust either in itself or in its properties.[3] He is eternal because he is not the subject to any change i.e. he does not deviate from his own nature.[4] He is the subtlest on account of his eternity, pervasiveness and subtlety etc.[5]

6. Devas and Asuras

There is a ring of falsehood in all our actions while we remain mere creatures of impulse. With the guidance of reason there begins an assertion of truth and with this assertion ensues a struggle between the two forces, eternally hostile to each other, of truth and falsehood. This is the classic struggle between the Devas and Asuras with which opens the Chāndogya upniṣad[6] the repositary of most of the vidyās or methods of contemplation and there upon Śaṅkara comments—'This struggle for mutual overpowering and predominance is the struggle between the Devas and Asuras which is going on from all eternity among all creatures and each body'. The term Devas Derived from the root div, signifying illumination, stands for the functions of the senses illuminated by reason, while the term Asuras derived from asutram, signifies the exactly opposite thing, namely, the natural and impulsive actions of the senses which are promoted by pleasure revelling in the objects of vital pleasure.[7] These etymologies reveal

---

1. न व्येति उपचयापचयौ न याति इत्यव्ययम्। न स्वच्छदात्यं ब्रह्म स्वेन रूपेण व्येति व्यभिचरति निरवयवत्वात् देहाव्यक्त.....नत्वेव ब्रह्म व्येति। —ŚB on G. II.17; MK I.10
2. अयं तु निर्गुणत्वान्न व्येति इति परमात्मायव्ययो नास्य व्ययो विचत इत्यव्यय:। —ŚB on G. XIII.31
3. न व्येति स्वात्मना स्वधर्मेण वा कूटस्थम्। —ŚB on G. XVIII.20
4. न व्येति न क्षीयते अतएव नित्यम्। —ŚB on Kaṭh.up. I.3.35
5. उक्तधर्मत्वादेव न व्येति इति अव्ययम्। —ŚB on Mun. up. I.1.6
6. 1.2.1
7. (a) दीव्यते: द्योतनार्थस्य शास्त्रोद्भासिता इन्द्रियवृत्तय:। —ŚB on CU I.2.1

clearly that in the stage of preparation the whole energy is devoted to the purification of the functions of the senses by a process which has been called Āhāraśuddhi. It means knowledge or objects (Visayavijnănam) freed from the taint of attachment, repulsion. But this attempt to free each of the senses separately from the taint of attachment or sin hardly becomes wholly successful. This is clearly brought out in the upaniṣadic parable of the fight between the Devas and Asuras and in the description of the methods adopted by the former in overcoming the latteṛ The Devas tried first to overpower the Asuras by enchanting or extending the powers of the different organs of senses, but everyitme they failed because the Asuras intruded and struck them down by smiting them all, each of the particular faculities with an attachment or liking. Attachment is sin because it causes a limitation, a narrowness, brings a fixed gaze on the particularities of a thing and thereby deprives one of the wide vision of the universal. Thus one gets absorbed in a world of particulars with their inherent duality of good and bad. Hence the nasal breath takes both the bad and the good smell, the organ of speech tells a lie as well as the truth, the eye beholds a beneficent form as also an ugly and reprehensible object, the ear hears good and beautiful words as well as lends itself to the reception of such talks as are not fit for hearing at all. In a word, all the senses are thus inherently stamped with this duality of good and evil.

7. Ātman, the individual self

Knowledge pesupposes the distinction of subject and object and the Ātman is everything, there could be no knowledge of him in the ordinary sense of the term. Pratyagātman being the director of all sense-organs is intellegence, the Prajnăna, or self. He himself appears variously as Heart.

(b) स्वेष्वेव असुषु विष्वग्विषयासु प्राणन् क्रियासु रमणात् स्वामाविक्य: तम आत्मिका इन्द्रियवृत्तय:।

—ibid.

mind, conciousness, perception, discrimination, intelligence, wisdom insight etc. indeed are names of intelligence. This very intelligent principle in beings is the material and efficient cause of the universal multiformity. He is imminent in all of theṃ On account of being the material and proximate cause of the universe which is created just by his mere speculatioṇ He is present everywhere and that is why he is known by different nameṣ Name and form themselves are nothing. They appear because of Ātman. Thus one and the same self is hidden in all beings movable as well as unmovable. He is the great, Higher than the Mahat is the unmanifest. The etymology of the word from the root āp 'to pervade', gives the clear idea of the above.[1]

Śaṅkara says that Ātman being the receiver of objects becomes one with different sense organs and sets them to perform their functions. Actually eyes, ears, nose, tongue, cannot see, hear, smell, speak and taste respectively without his being the inner controller. It is He through whom the senses can set on their respective functions. Śaṅkara chooses the root ā+dā, 'to receive to express the above thought.[2]

The individual self plays the role of enjoyer also. The enjoyer is the Purusa, the individual soul the subject, the enjoyed is the nature (Prakrti) the object. This idea has been derived from the root ad 'to enjoy'.[3]

The self is the great life source and never undergoes change. He is the dearest of all that exists and thus is ageless and immortal; Being the fundaṃental essence of every living being He is one and without second. This idea has been derived from the verb at, 'to exist eternally.'[4]

---

1. आप्नोतेर्व्याप्तिकर्मण: आत्मा। —ŚB on TU I.5: AU I.1.1
2. ......यदादत्ते....... । —ŚB on Kath. up. IV.1
3. आप्नोतेरचेरततेर्वा पर: सर्वज्ञ:। —ŚB on AU I.1.1
4. अततेर्वा। —ŚB on AU I.1.1

8. Āṅgirasa, the Mukhya Prāṇa

The Āngirasa as Mukhya Prāṇa is not attached to any particular organ and is thus free from self regard and the bonds of attachment; and what transcends the sphere of the selfish attachment can never be assailed by the Asuras or Death. It is thus immune from all attack by the hostile forces and is stationed in a sphere of natural freedom. By locating it in the mouth it has been indicated that it is not stationed in any of the sense-organs but is situated in a neutral place, free from the taint of likes and dislikes, and is central too. Neither the good scent nor the bad is known by it, it has totally extinguished or exterminated and sin (apahata pāpmāhyeṣa), and therefore whatever it eats or drinks, by that it protects all the other vital functions.[1] It is thus clearly an universal principle which sustains all the other particular functions which absolutely depend upon it. The sense organs are all selfish, as they keep the best things for themselves and give only the rest to others as the Brhadāraṇyokopaniṣad describes them. But the Mukhya Prāṇa, being universal in its very nature has nothing to keep for itself but its sole function is to sustain and nourish others and lift them all from the sphere of Death, attachment or limitatioṇ Hence it is termed Āṅgirasa sustaining essence of all the limbṣ Śaṅkara explains Āṅgirasa as the substance (rasaḥ) upon which the cause and effect (Aṅga) depenḍ Thus it is the essence of everything because unless it were present, all would have become without effecṭ This is why life (Prāṇa) as the essence of cause and effect is considered under the idea of soul.[2]

---

1. यद्यस्मात् सोऽङ्गानां प्राणः सन् रसः तेनासो आङ्गिरसः। —ŚB on CU I.2.10

2. आङ्गिरस आत्मा कार्यकरणानाम्। कथमाङ्गिरसः प्रसिद्धं ह्येतदङ्गानां कार्यकरणलक्षणानां रसः सारः आत्मेत्यर्थः। कथं पुनरङ्गरसत्वम् तदपाये शोषप्राप्तेरिति वक्ष्यामः। यस्माच्चायमङ्गरसत्वाविशेषाश्रितत्वाच्च कार्यकरणानां च साधारण आत्मा विशुद्धश्च तस्माद्वागादीनपास्य प्राण स्वात्मत्वेनाश्रयितव्य इति वाक्यार्थः।

—ŚB on BU I.3.8.19

9. Idaṃdra (Indra)

When the Ātman entered the body by the door of division and was so born as the individual soul, he began to be subject, so the A. U. tells us to the three states of conciousness, namely the waking, the dreaming and the deep sleep state of conciousnesṣ After having been born the individual soul began to look about himself at all things to see whether they proclaimed a ETEPOS, but to his great astonishment only saw the Supreme Brahman spread everywhere. It is for the reason that the individual soul saw (dra) the Brahman (idam) spread everywhere that he is called Idamdra a mysterious name given to the supreme self by the mystery-loving godṣ[1] Thus from this etymology of the word given by Śaṅkara We see how the individual soul was the last object to be created by the Brahman and how ultimately there is a metaphysical identity between the individual soul and the spureme soul.

10. Udgīthe ·

The Chāndogya upniṣad goes on to show that very name 'Udgītha' carries a hidden significance and by meditating on it, one can attain the fruits of contemplatioṇ As Śaṅkara says : 'Even by the contemplation on the letters of the name, the named itself is contemplated.'[2] Thus even the letters of the word become a symbol for Reality in as much as they are all impregnated with the power of the spirit filled with a deep significance. To kindle the spirit is everywhere the aim of Brahmavidyā and the technique is made so perfect that even a name carries within it the power to generate in the mind the thoughts of the spiriṭ Here the meditation is not enjoined on the mere letters or the word 'Udgītha' separately but on the letters of the name

---

1. यस्मादिदमित्येव यत्साक्षादपरोक्षादब्रह्म सर्वान्तरमपश्यत् न परोक्षेण तस्मादिदं पश्यतीतीदन्द्रो नाम परमात्मा। इन्द्रो ह वे नाम प्रसिद्धो लोक ईश्वरः। तदेव इन्द्रं सन्तमिन्द्र इति परोक्षेण परोक्षाभिधानेनाचक्षते ब्रह्मविदः संव्यवहारार्थ पूज्यसमत्वात् प्रत्यक्षनामग्रहणमयात्। —ŚB on AU III.14
2. नामाक्षरोपासनेऽपि नामवत एव उपासनं कृतं भवेत्। —ŚB on CU I.3.6

'Udgītha' as is evident from the attaching of the word iti after 'Udgītha'.[1] Thus it is the contemplation of the meaningful word or concept, because name signifies somethig which is beyond the letters. The term 'Udgītha' is hence a significant word because it carries a hidden meaning or idea behind it and that is to be explored now.

The name 'Udgītha' is composed of three letters or syllables 'Ut', 'gī' and 'tha'. The letter ut stands for Prāṇa because ut signifies an uplifting or rising up.[2] Only that which is full of life is found to rise and prosper and a thing devoid of life stands inert and motionlesș Prāṅa is thus the lever to raise the soul and hence its significant name 'Ut'. Then gī stands for vāk or speach because Cīḥ or giraḥ is a common name for speech used by all.[3] Then lastly tham stands for 'Anna' or food because tha signifies Sthiti or resting and everything ultimately rests on food.[4] Thus we get three things from the name 'Udgītha' 'Prāṇa', vāk and Anna.

The udgītha is the joint product of Prāṇa and Vāk and very letters too, that compose the word, point to the same thing. The first need,is to feel the uplifting surge of life, the full flood of rise and growth. It is the only by invoking the Prāṇa that this can be effecteḍ Next after rising the key of life to a higher pitch one must take recourse to gī or vāk' for the Supreme enlightenment of knowledge. It draws from herself her own inner essence for the sake of seeker and hands over the same to him. But this supreme essence even when received is not of any use unless it can be held and retained. This is signified by the 'tha' or sthiti' or fixity. It must become the permanent food or anna for nourishing the soul. Not only the seeker raises

1. ŚB on CU I.3.6
2. ŚB on CB I.3.6
3. ibiḍ I.3.6
4. ibid. I.3.6

himself up occasionally and enjoys the flow of reason or wisdom but he must also have his permanent station there, a fixed abode for himself. Thus the term 'Udgītha' peculiary signifies all the essential steps in contemplation, viz., the rising, the drawing and the retaining. One must rise through Prāṇa draw through Vāk and finally retain it as the permanent fruit of contemplation, which sustains him like food.

11. Upniṣad

The aim of the upaniṣads is not merely to be freed from the taints of sin but to be freed from the fetters of finitude which is the rootcause of all sinṣ Release from the realm of sin is the first prayer of the upaniṣads. It is to be noted here how upniṣads move on and on till the final and total freedom is gained. Merely the removal of animality does not bring perfection and complete freedom for the seed of imperfection still remains and the chain of bondage still clings to the feet. Not even the attainment of Divinity in the sense of assimilation one's being to that of the luminous but still finite gods, brings the fullness of freedom, the completeness of perfection. It is only on the achievement of infinity that the utter release, the total freedom, the absolute bliss is gained. Hence the upaniṣhads do not seek a relative freedom or a partial autonomy and never rest content till the final cause of all sin and suffering is removed root and branch and hence their significant name the 'Upniṣad'. Śaṅkara while clarifying the etymological meaning of the term upaniṣad points out : This Brahmavidyā is signified by the term 'Upniṣad' because the seed of worldly existence such as ignorance etc. are absolutely puroted and removed by these who are engaged in it (i.e. This Brahmavidyā). The root ṣad preceded by upa and ni carries this meaning. Gati (to go) and avasādana (to lose) are also the meanings of this rooṭ Again he says : 'Those who take recourse to this Brahmavidyā with faith and devotion and in a spirit of identification, it removes all evils of birth, old age, illness etc., and brings the realisation of the supreme Brahman and totally

extinguishes ignorance which is the cause of this whole creation.' It is therefore termed upniṣad preceded by upa and ni is known to be such.[1] Thus adds G G. Mukhopadhyaya that the very basic meaning of the term 'Upnaiṣad'[2] throws a clear hint about the nature of the teaching which the scriptures known by that name contains. The upnaiṣads strive after a complete recasting of the whole man, a total transfromation of his entrie personality. All the elements that constitute a human being-will, intellect and feeling-are each and all involved in this process of upaniṣdic Brahmavidyā.''

The basic meaning of the term upaniṣad is 'Rahasyam' or the supreme secret. In fact, this is the sole meaning of the term indicated by the upaniṣad themselves and it carries this import all through the upaniṣadic literature. It is secret in the sense that it teaches : something which is not taught or learnt anywhere else. Hence it is distinguished from other secular sciences or branches of knowldege in that it deals with something which does not come within the scope of other branches of knowledge. This something is the biggest thing, the fundamental basis of all things, viz., Brahman. The upniṣads thus contain or embody the science of the ultimate truth and that is why the doctrine of upanisads has come to be known as Brahmavidyā. In fact, these two terms have come to signify the same thing and are used as synonyms as Śaṅkara explcitly says : This is Brahmavidyā connoted by the term 'Upniṣad'.[3] Muṇḍaopaniṣad mentions this term Brahmavidyā and calls it as the basis of all Vidyas or sciences.[4]

Thus there is no doubt about the fact that the literature passing by the

---

1. ŚB on Kaṭha up. 1 (Introduction)
2. Studies in the upanisads, Sanskrit college Calcutta, 1960, p. 6.
3. सेयं ब्रह्मविद्या उपनिषच्छब्दवाच्या। —ŚB Introduction to B.U.
4. सर्वविद्याप्रतिष्ठाम्। —Muṇḍakopaniṣad I.1.1

name upaniṣad is concerned with nothing else but Brahman. Not only does it concern itself merely with the exposition of the true nature of Brahman but being a Vidyā or spiritual science it also shows the way to its realisation and also recounts the effect that follow from such realisation i.e. the nature of communication attained.

12. Tajjalān

The cosmological approach has been tried and found wanting in favour either of physiological or psychlogical catogorieṣ But it does not by any means follow that the cosmological speculations of the upaniṣadic philosophers did not lead them independently to the position of Absolute existence. If we look deeper, we shall find in them the same kind of cosmological proof for the existence of the Absolute. A passage of the Taittirīya upaniṣad declares that behind the cosmos there must be an existence which must be regarded as responsible for its origin, sustinance and absorptioṇ And again a cryptic formula of the chāndogya upaniṣad declares that a man must compose himself in the belief that the world has come out of, lives in, and is finally absorbed in the Absolute. The Philosopher of the upaniṣad expresses this whole conception by means of a single word 'Tajjalān', Thereupon Śaṅkara comments : "The whole universe comes out of the Absolute through light, food etc., becomes absorbed in Brahman becoming one with it and operates in the same Brahman.'[1] Here the etymology of the word gives the clue to the relation between the Brahman and the universe where Brahman is said to be the cause out of

---

1. जगन्नामरूपविकृतं प्रत्यक्षादिविषयं ब्रह्म कारणं, वृद्धतमत्वादब्रह्म। कथं सर्वस्व-ब्रह्मत्वमित्यत आह—तज्जलान् इति। तस्माद्ब्रह्मणो जातं तेजोबन्नादिक्रमेण सर्वम्। अतस्तज्जम्। तथा तेनैव जननक्रमेण प्रतिलोभतया तस्मिन्नेव लीयते तदात्मतया श्लिष्यत इति तल्लम्। तथा तस्मिन्नेव स्थिति काले अनिति प्राणिति चेष्टत इति। एवं ब्रह्मात्मतया त्रिषु कालेषु, अविशिष्टं तद्व्यतिरेकेण अग्रहणात्। अतः तदेव इदं जगत्।
—ŚB on CU III.14.1

which the universe emerges in the beginning of the creation and into which, again gets submerged at the end thereof.

13. Pati-Patnī

(Explanation of the duality of existence)

As for the explanation of the duality of sex in the Bṛhadaranyakopaniṣad, where we are told that the Ātman alone existed in the beginning of the things and he had the form of maṇ There upon Śaṅkara comments : 'He first said to himself, I am He', and it was for this reason also that when a man is asked who he is, he first replies it is 'I', and then he gives out his name....This ātman was afraid of, it is for that reason that when a man is alone, he fears, then the Ātman began to reflect why should I fear if there is nothing existing beside me, of what I might be afraid of. It was thus that all the fear proceeds only from a second. But the Atman could not still find satisfaction : for that reason it is that when a man is alone, he does not find satisfaction. The Ātman therefore wished for a second and having divided himself into two halves became both husband and wife, man as well woman. He communicated with her and therefore human beings were produced.'[1]

Such crude anthoropomorphism where the Prime Being is conceived of on the analogy of man and the method of creation is regarded on the analogy of the animal reproduction, stamps the theory as one of the oldest preserved for us in the upaniṣad.[2] Prof. Rana De considers that this passage gives an explanation of generation of the duality of sex from Atman in the organic world but it yet leaves the inorganic generation entirely unexplained.[3]

---

1. ....ततस्तस्मात्पावनात्पतिश्च पत्नी चाभक्तामिति दम्पत्योः निर्वचनं लौकिकयोः —ŚB on BU I.4.3
2. B. Kumarappa, 'Hindu Concept of the Diety', London, 1934, Ch. I. p. 1
3. Survey of upaniṣad Philosophy, Bombay, 1968. (Second Eḍ), p. 67f.

14. Putra

There is a view which holds the self to be secondary to son, wife etc, and it cites in its favour such scriptural text as; "Thou art thyself under the name of the son' etc..[1] That the son etc. are primary alleged to be evident from the declaration of the Aitareya upaniṣad. The birth of a son is considered to be subsequently valuable to a father; and it is stated that "there is no world for him who has no son." The Bṛhadāraṇyakopaniṣad states the same idea in the positive way in the passage : "They speak of an educated son as being conductive to (the attainnent of) the (other) world."[2] Not only the attainment of the other world made possible through the son; even this world is to be won through him. "This world of man is to be won through a son alone and by no other rite.[3] The upaniṣad states how the worlds are to be won by a parent through his son even the etymology of the word given by Śankara points out that, "Should anything, any duty be left undone by the father, through any slip or slight omission in the middle, the son exonerates him from all that unfulfilled duty of his standing as an obstacle to his attainment of the world, by fulfilling it himself. Because he saves father by fulfilling his duties he is called a son. The father although died is immortal and lives in this world through such a son. Thus it is that he wins this world of man through his son."[4] Thus the etymology of the word also estabilishes that scripture is evident for the fact that the self is subsidiary to son, wife etc.

---

1. Kausitakī upaniṣad, II.11
2. B.U. I.V.17
3. B.U. I.V.16
4. ....स पुत्रो यदि कदाचिदनेन पित्रा अक्ष्णया कोणच्छिद्रतोऽन्तराकृतं भवति कर्तव्यम्। तस्मात्कर्तव्यतारूपात् पित्रा कृतात् सर्वस्माल्लोकप्राप्तिप्रतिबन्धरूपात् पुत्रो मुञ्चति मोचयति तत्सर्वं स्वयमनुतिष्ठन् पूरयित्वा। तस्मात्पूरणेन आयते स पितरं यस्मात्तस्मात्पुत्रो नाम। इदं तत्पुत्रस्य पुत्रत्वं यत्पितुच्छिद्रं पूरयित्वा त्रायते। स पितैवंविधे न पुत्रेण मृतोऽपि सनन्मृतोऽस्मिन्नेव लोके प्रतिष्ठिति, स्वमसौ पिता पुत्रेणेमं मनुष्यलोक जयति।
—ŚB on BU I.5.17

15. Puruṣa

The supreme self is neither the product nor the producer of anything. He is the king of all bhutas and is thus not a product of theṃ It is signified that it is independent of all the bhūtaṣ It kingship is not conditional but absolute. Thus the whole world, Śankara clarifies, is finally found to rest in the Ātman, Hence it is termed Puruṣa because it rests in all the puruṣas or bodies entering into them.[1]

16. Brahman

Brahman of the Advaita Philosophy is neither the originating cause nor the transformed cause of the worḍ It illusorily appears as the world and it suffers nothing by such appearance. The faults and foibles of the world cannot affect the purity of the Brahman. The attributes of aserpent do not really belong to the rope. The rope remains in its own nature at the time when it is mistaken for a snake. The impurities seen in the reflection donot spoil the prototype face. Thus Śaṅkara in order to explain the essential nature (i.e. eternity and purity etc.) of the Brahman, derives the word from the verb-root Brh. to expand, manifest.[2] This Manifestation is nothing but the name and forms. Brahman remains unaffected by these. They are superimposed on Brahman as pictures are painted on the canvas. When names and forms are realised to be mere spuerimpositions, the real nature of Brahman becomes known. Since the Brahman is the life source of all which is created. He is eternal, because there is nothing which is not covered by

---

1. पुरिशयनात्।
—ŚB on IU 16; ŚB on A.U. I.3.13; ŚB on PU VI.6; ŚB on CU I.6.6; III.12.6; ŚB on TU I.4.1; ŚB on MU II.1.2; ŚB on BU II.1.16; 5.18; ŚB on SU III.13; ŚB on G VIII.4.92; XĪ38; XIII.14.
2. ब्रह्मशब्दस्य हि व्युत्पाद्यमानस्य नित्यशुद्धत्वादयोऽर्थाः
प्रतीयन्ते बृहन्तेर्थातोरर्थानुमानात्। —ŚB on BS I.1.1; AU I.3.13; TU V.2.1; BU V.3.1

Brahman. The Verb-root Brh is responsible for all this meaning (i.e. eternity and purity) of the Brahman. The verb-root Brh. also suggests an other meaning which holds Brahman responsible for his heing the efficient cause of the world : Thus Brahman which is pure conciousness, may be conceived as the causual agent or efficient cause when the emphasis is on it nature as pure conciousness underlying all created things.[1] Transcendence in Monism never signifies an aloofness or exclusion. Brahman is not a unitary principle which is opposed to miltiplicity of creation. Not only has it created the whole of existence, not only has it brought all this into being, but having created this all has veritably entered into it.

Brahman, according to Śaṅkara is material cause, too, of the world. This is supported by one of the sūtras[2] of Bādarāyaṇa where yoni implies upādāna kāraṇa. In the interpretation of the adhikarana Sankara takes God to be the material cause of the world. Coming to the sutra 1.4.25 by ubhaya Śaṅkara understands Prabhava and Pralaya. As it is from Brahman that things originate and it is unto Brahman that they repair. Brahman is therefore upadanakarana according to him. Śaṅkara considers that the category of cause cannot be applied to Goḍ It is Māyopadhiviśiṣṭa chaitanya which is the efficeint cause and Māyā (either the positive or negative entity) which is the material cause.

In other words, just as two stands conjoined together make a rope, Brahman and Māyā are the material cause of the world in a relation of equal primacy. The element of Reality and manifestation are caused by Brahman; and the element of inertness and change are produced by Māyā. Or, the potency or Māyā alone may be characterised as the material cause. But,

---

1. बृंहति बृंह्यति तस्मादुच्यते परं ब्रह्म इति श्रुत्येव निर्वचनात् निमित्तोपादानयोरुभयोर्वा प्रश्नः।

ŚB on ŚU I.1

2. I.4.7

since the potency always depends on the potent, it would have to be said presumptively that even Brahman possesses the potency is material cause. Or, since Brahman is the substrate of Māyā, though material causality may belong directly to Maya alone, for Brahman too material causality cannot be avoideḍ And thus Brahman is figuratively called the material cause of the universe.

Material causality of Brahman is also by the etymology offered by Śaṅkara where he takes Brahman in a causal sense and regards it as the material cause of the world because it makes the universe manifest, grow or swell. In this way we see how Śaṅkara explains the material causality of Brahamn by deriving the word from the root Bṛh with a causal twist.[1]

On this Prof. J. Gonda,[2] has rightly remarked; "For Indian Philosophers, the study of origin of name remained a source of knowledge, 'etymologies' being adduced as arguments".

17. Vaiśvānara, the universal self

The Doctrine of Vaiśvānara is analogous to that of Antaryāmī, which regards God as immanent in the universe while the Vaiśvānara doctrine regards him as indentical with it thus the word Vaiśvānara has five different meanings :–

1. The Gastic fire.[3]
2. The element fire (Bhūta)
3. The Diety fire (Devatā)

---

1. (a) ŚB on ŚU I.1
   (b) अथ कस्मादुच्यते ब्रह्म इत्यारभ्य बृंहति बृंहयसि तस्मादुच्यते परं ब्रह्म सकृच्छ्रुतस्य ब्रह्मपदस्य निमित्तोपादानरूपेणार्थभेदः श्रुत्येव दर्शितः। —ŚB on ŚU I.3
2. Vide, 'Stylistic Repetition in the Vedas' Amesterdan 1959, p. 379
3. Bhagawad Gītā XV.14

4. The individual self as present in everything

5. God as co-equal with the universe, the universe including both

Objects and souls or the universal self as resident in all human selves and other object.[1]

Though there are many meanings of the word Vaiśvānara according to the Bādarāyaṇa Śutra I.2.24 as it is used commonally for a number of thingṣ. Still says Bādarāyaṇa, we are stressing.

Only one aspect of it, namely, the last equivalent to goḍ. Śaṇkara supports this view with his etymologies (see comṃ on BS I.2.8). Another etymology of the word Vaiśvānara supporting this view is the same as Visvanara just as Vayasa and Vayas, Raksas of Bākas are the same.[2]

He may not fail to notice a significant thing in the fifth meaning of the word having the support of Śaṅkara's etymology of the word.

If we stress VIŚVA in the word God becomes identical with the universe. If we stress nara it means the souls collectively or even the governor of the worlḍ Thus it might mean either—

1. The universe, or

2. The souls, or

3. God

The point that emerges from these considerations and Sankara's etymology of the word also is that the universal self must be regarded as imminent not merely in all human beings but also in the whole universe.

---

1. (a) R. V. VI.66.9

(b) (i) विश्वश्चायं नरश्चेति। —ŚB on BS I.2.8

(ii) ibiḍ

(iii) विश्वे वा नरा अस्येति, विश्वानरः परमात्मा सर्वात्मत्वात्। Ibid.

2. विश्वानर एव वैश्वानरः तद्धितार्थः अनन्यार्थः राक्षसवायसादिवत्। —ŚB on BS I.2.8 Mā U. I.3

18. Satyam, the water as substratum

To begin with the elements as constituting the origin of things, we have first to take account the theory in a passage of the Bṛhadāranakopaniṣad which tells us that the water was the source of all things what-so-ever. Thereon Sankara remarks : 'Satyam' consists of three syllables—The first is sa, the second is ti and third is yam, the first and the last being real and the second unreal.' Unreality is enclosed on both sides by reality, the present moment which is evanescent is enclosed on both sides by an eternity which is real.'[1] We move from eternity to eternity halting for a short-while in the Caravansary of the present, and it is wonderful to notice that whole of the 'Satyam' has been supposed, to have come out of the primeval waters. The philosopher of this upanisad, thus regards the water as the origin of all things what-so-ever, disposing of a belief in god as the creator of the water itself.

19. Svapiti, Phenomenon of sleep

Acārya Śaṅkara explaining the word remarks : 'When a man sleeps, then he becomes united with the True, he is gone to his own (Self). Therefore they say, Svapiti' he sleeps because he is gone to his own (Sva).[2] The idea is that in deep sleep the soul is at one with Brahman and thus it is likened to the state ecatasy. There is, infact, as much likeness, or, as little

---

1. ब्रह्मणः नाम सत्यमिति। तदैतत्त्रयक्षरम्। कानि तान्यक्षराणीत्याह-स इति एकमक्षरम्। ती इति एकमक्षरम्। यमिति एकमक्षरम्। तत्र तेषां प्रथमोत्तमे अक्षरे सकारयकारौ सत्यम्। मृत्युरूपाभावात्। मध्यतो मध्येऽनृतम्।....अनृतं हि मृत्युः। मृत्यु-अनृतयोः तकारसामान्यात्। —ŚB on BU V.5.1

2. (a) मनसि प्रविष्टं मन आदिसंसर्गकृतं जीवरूपं परित्यज्य एवं सद्रूपं परमार्थसत्यमपीतो अपगतोभवति। गुणानामप्रसिद्धतोऽपि स्वात्मप्राप्तिर्गम्यत इत्यभिप्रायः। —ŚB on CU I.1.7

(b) एषा श्रुतिः 'स्वपिति इत्येतत्पुरुषस्य लोकप्रसिद्धं नाम निर्वक्ति स्वशब्देनेह आत्मा उच्चते। यः प्रकृतः सच्छब्दवाच्यः तमपीतो भवति अपगतो भवति इत्यर्थः। अपि पूर्वस्य एतैर्लयार्थत्वं प्रसिद्धं, प्रभवाप्ययौ इति उत्पत्तिप्रलययोः प्रयोगदर्शनात्। —ŚB on BS I.1.9

between the deep sleep and ecstasy. But there is an important difference between the two. It seems that difference, maintains Prof. Ranade,[1] was later appreaciated even in the upaniṣads when it was said that even though the soul was at one with Brahman in deep sleep, it still did not know this, was not cognisant of it; "As people who do not know a field, walk again and again over a golden treasure that is hidden somewhere in the earth, and yet are not able to discover it, thus do all these creatures day after day become merged in Brahman and yet do not discover it, because they are carried away by untruth."

20. Hṛdaya

Yājñyavalkya while teaching king Janaka about the heart save that it is the stability : it is the shelter of all creatures; it is the root or the grond of all creatures : in the heart all creatures are sheltered; the heart is supreme Brahman.[2] Thus the heart is here indentified with the supreme Brahman itself and it now becomes clear how everything in the universe—all the virtues, all the meanings and values—is rooted there. Brahman being the supreme source of the universe, all things are naturally rooted in it and the heart being identified therewith gives shelter to everything. Unless one enters into the heart, there is no stability for him. Thus the secret, behind the fact of the heart being the station of all, lies in this that inside the heart is the Sky (Ākāśa), the Supreme space, which is beyond the touch or taint of other gross matters because of its extremely subtle nature. It is the utter emptiness or void, the cavity (suṣiram) where the distracting noises never penetrate and hence its eternal and utter stability. Therefore the heart is identified as the seat of the self in numerous statement :—

---

1. Sruvey of Upaniṣadic Philosophy, p. 90f.
2. B.U. IV.1.7

'In the heart is the Ātman.'[1] 'This my Ātman is inside the heart bigger than the earth, the heaven and all the worlds.'[2] Echoing the upaniṣads, the Gīta says—'The lord resides in the ragion of the heart of all creatures.[3] The very etymological meaning of the word Hṛdaya signifies as the upniṣad and Śaṅkara's commentary thereon show, that it is here that the Atman resides. This ātman is in the heart; therefore this is its etymology. 'In the heart is this (hṛdayam) therefore (it is called; Hṛdayam or Heart.[4] Thus everything testifies to the importance of the Hṛdaya as the place where the Ātman is to be found.

Thus we see that Śaṅkara's exposition of Philosophical thoughts by means of Etymology is really a great contribution to the Philosophy of Advaia Vedānta. For a Philosopher-turned Etymologist like Śaṅkara, the Science of Etymology was a mighty means through which his etymological explanations of Philosophical Concepts received new light and new life enabling him at the same time, to express the difficult philosophical ideas in a clear and precised manneṛ Moreover, his etymologies are, reasonable and properly justifieḍ This is why, his etymological approach is unique and unchallengeable. Places are rare where he makes his etymologies follow the conventional meanings. As a commentator on triple texts Prasthānatraya), he is much influenced by his predecessors. Wherever he etymalogised words under the influence of the authors of the Brāhmans, Āraṇykas and upniṣads, he has followed the method already vogue in works said above. Like his ancestors, he also tried his best to understand the sense of names and words

---

1. Praśnopaniṣad III-6
2. Chāndogyopaniṣad III.14.3
3. Bhagvadgītā XVIII.61
4. हृदयमात्मा वर्तत इति तस्मात्तस्मात् हृदयं हृदयनामनिर्वचनंप्रसिद्ध्यापि स्वहृदय आत्मेत्यवगन्तव्यमित्यभिप्रायः। —ŚB on CU VIII.3.3

because they also believed that the sense expresses. The essence and character of concepts denoted by the term.

An a great scholer of Philosophy, he had the sound knowledge of the Shāstras other than the Vedānta. This is clear at all from his etymologies that have been dealt with by him on the basis of sound principles. As for the etymologies of Primitive character dealt with by him, they are, on the whole, not unscientific. Thay are scientific in the sense that they do not lack reasonability which is the essence of every science. This gives birth to a scientific spirit without which a scientist can not proceed. Achārya Śaṇkara possessed this spirit. This Scientific spirit in him could be developed by a scientific training only. This presents him before us as well-trained Master of the Science of Etymology, who has not only command over Advaita Philosophy but who is also known for his domination in the field of Etymology.

Thus being a gifted philosopher, he is a talented etymologist too. As an etymologist, extending a great help to the exposition of Vedantic thoughts, he has, at the same time, glorified the science of Etymology that saw its childhood in the Vedic Samhitas adolesence in Brahmanas, Āranyakas and Upniṣads and youthfulness in the Nirukta of yāska. Being a philosopher by nature, his devotion to the science of etymology is extremly remarkable. The world of etymology is proud of him.



ART ON SEALS OF THE KALACHURI KINGS

Satya Prakash Srivastava, Allahabad

Kalachuri kings ruled from the 6th century A. D. to the 18th century A. D. in different parts of India. They issued copper plates for granting villages to the learned Brahmanas of near by localities or to those. who had come from other places on the occasion of Solar eclipse, Lunar eclipse, Samkranti and Akshaya-tritiya etc. Their seals have also been found attached with some copper plates. It is noteworthy that generally composers, writers and engravers of the copper plate inscriptions were different persons. The writers and engraveers of the copper plates were also the writers and engravers of inscriptions found on the seals. Thus, it indicates the writing system of copper plates and seals. **In this paper the art on seals of Kalachuri kings is dealt with.**

The details pertaining to different Kalachuri seals are as follow :

1. Seal with Goharwa Plates[1] of Karna.

Gaja-Lakshmi seated on lotus sprinkling by two standing elephants above the legend in Nagari script '*Srimat-Karnnadevah*' and seated Nandi to the left below the legend. The seal was written by Karanika Sarvananda and engraved by Vidyananda.

---

1. Corpus inscriptionum Indicarum. Vol. IV part I Plate. XL



Seal with Goharwa Plates
of Karna



Seal with Kausambi Plates
of Yasahkarna



Seal with Jabalpur Plates
of Jayasimha



Seal with Amoda Plates
of Prithvideva II



Seal with Kahla Plates
of Sodhadeva

ART ON SEALS OF THE KALACHURI KINGS

2. Seal with British Museum Plates[1] of Karna.

Gaja-Lakshmi above the legend '*Srimat-Karnnadevah*' and seated Nandi to the left below it.

3. Seal with Kausambi Plates of Yasahkarna.[2]

This seal was found with four copper plates in which two belong to king Yasahkarna of Samvat 823 and other two plates are of Queen dated in Samvat 827 issued on the occasion of Lunar eclipsc and Daskshinayana Samkranti, respectively.

Gaja-Lakshmi is depicted above the legend : '*Srimadyasahkarnna-devah*' and seated Nandi to the left below the legend. The circular seal is decorated with circle on the border.

4. Seal with Kahla Plates[3] of Sodhadeve.

There is a seated Nandi to the left above the legend; '*Srimat-Sodhadevasya*'. It is notable that in the end of Kahla plate inscription, there is the signature of this king '*Svahastoamy, Maharajadhiraja Srimat-Sodhadevasya*' as found in the Banskhera[4] and Kurukhetra[5] copper plate inscriptions of Sri Harsha. Thus, it is clear that this tradition of putting the signature on copper plates was originated by Harsha and Sodhadeva followed it.

Here, it may be mentioned that there is a seated Nandi on Sonapara[6] and

---

1. C.I.I. Vol. IV part I., PI. XLV
2. Saraswati, Omananda, Ancient seals of Haryana. No. 345, p. 154
3. C.I.I. Vol. IV, Part II, PI LXII
4. Epigraphia Indica, Vo. IV, p. 208-211
5. Sharma, R. C. Jnana-Pravaha. No. 5 p. 223-232
6. C.I.I. Vol. III (Hindi) p. 289-29)

Kurukhetra[1] seal of Harsha and his Gramakshapatalika also gave him a golden seal[2] with depiction of Nandi on the bank of the river Saraswati. It is a chance that there is a seated Nandi on the seal of Sodhadeva. Thus, in this matter also Sodhadeva may be called to be the follower of Harsha. Sodhadeva bore the epithet '*Paramabhattaraka Maharajadhiraja Paremeswara Paramamaneswara Sri-mat-Sodhadevapaadah Kalyaninah*[3],' like Harsha as found in his copper plate inscriptions and seals- '*Paramamahesvarah Paramesvara iva sarvvasatvannukamip Paramabhattaraka Maharajadhiraja Sri Harshah*° The seal of Sodhadeva was written by Adesanibhandhika Janaka.

5. Seal with Seorinarayan Plates[4] of Ratnadeva.

The following legend occurs in two lines:-

1. Maharanaka

2. Srimadratnadevah

6. Seal with Paragaon Plates[5] of Ratnadeva.

Gaja-Lakshmi is depicted above the legend. in two lines :-

1. Raja Srimadramade-

2. vah

In the first line for writing '*de*', the writer has not attached the medial sign of '*e*' with '*da*' but there is a vertical line before the letter '*da*' which

---

1. f. n. no. 6.
2. Gramaksha-patalikah....ityabhidhaya Vrishankamabhinavaghatitam hatakamayim mudramupaninye-Harshacharita VII. Uchchhvasa
3. Kahla plates of Sodhadeva, C.I.I. Vol. IV, Part, II, 390
4. C.I.I. Vol. IV. Part II Pl. LXVI
5. ibid. PI. CI

denotes the medial sign of *'e'* on *'da'*. This was a common practice of writing in those days. The seal is circular with decorated border.

7. Seal with Daikoni Plates[1] of Prithvideva II.

Gaja-Lakshmi above the legend. The legend in two lines is as follows:

1. Raja Srimat-Prithvide-

2. vah

8. Seal with Bilaigarh Plates[2] of Prithvideva II.

Gaja-Lakshmi is depicted above the legend in two lines as below-

1. Raja-Sri-ma-

2. t-Prithidevah

in this seal the letter *'de'* is written as found in the case of seal with Paragaon plates of Ratnadeva. It was written by son of Kirti and engraved by son of Lakshmidhara. Here, it is notable that the name of writer or engraver is not referred to in the copper plates. The seal it circular and decorated on the border with circles.

9. Seal with Paragaon Plates[3] or Prithvideva II

Gaja-Lakshmi above the legend in two lines as below-

1. Raja-Srimat-Prithvi-

2. Devah

In this seal letter *'de'* is written as found in the Bilaigarh seal of Prithivideva II. The border of this circular seal is decorated with circles. It was written by Supata and engraved by Dharanidhara.

---

1. C. I. I. Vol. IV Pl LXX
2. ibid, pl. LXXII
3. ibid. Pl. CII

10. Seal with Amoda Plates[1] of Prithivideva II

Gaja-Lakshmi is depicted above the legend is written in two lines as follow:-

1. Raja Sri-ma-

2. t-Prithvidevah

The medial sign 'e' on 'da' is written as found on the above seal of Prithvideva II. This beautiful circular seal is decorated with circles on the border. It was written by Vatsaraja and engraved by Lakshmidhara.

11. Seal with Ghotia Plates[2] of Prithvideva II

Gaja-Lakshmi above the legend in two line as below :-

1. Raja Sri-ma -

2. t-Prithvidevah

This seal was written by Vatsaraja and engraved by Chandarka.

12. Seal with Amoda Plates[3] (second set) of Prithvideva II.

Gaja-Lakshmi is depicted above the legend. written in two lines as follows :-

1. Raja-Srimat-Pri-

2. thvidevah

The writer and engraver of this seal were Vatsaraja and Chandarka respectively.

---

1. ibid. Pl. LXXIV
2. C. I. I. Vol. IV Pl. LXXV
3. ibid. Pl. LXXVII

13. Seal with Jabalpur Plates[1] of Jayasimha.

Gaja-Lakshmi above the legend. 'Srimajjayasimhadevah and scated Nandi to right below the legend.' In writting '*de*' medial sign of '*e*' is not attached with '*da*' but there is a vertical line before the letter '*da*' as found in the seal with Amola plates (first set) of Prithvideva II. It was written by Vatsaraja and engraved by Talhana.

14. Seal with Kumbhi Plates[2] of Vijayasimha.

Gaja-Lakshmi above the legend '*Srimad-Vijayasimhadevah*'. It was written by Pandita Kesava and engraved by Sutradhara Namala.

15. Seal with Pendarbandha Plates[3] of Pratapamalla.

Gaja-Lakshmi above the legend: '*Raja-Srimat-Pratapamalladevah*'. It was written by Prataparaja of Gauda family.

The tradition of depicting the figure of Gaja-Lakshmi is very ancient. It was followed and found on coins, terracottas and sculptures as least from c.3rd, -2nd century BC. using the casting and engraving techniques. Copper plates and seals followed mainly the engraving technique. It is notable that Lakshmi is associated with Vaishnavism and Nandi with Saivism. The depiction of Gaja-Lakshmi and Nandi on the seals of Karnadeva and Yasahkarna and Jayasimna denotes their devotion to those deities. The epithets '*Parameswara*' and '*Paramamaheswara*' as used for these kings also attest the above statements. In the same way the depiction of only Nandi on the seal of Sodhadeva and only Gaja-Lakshmi on the seal of other Kalachuri kings denotes their personal devotion to them, because the seals are the symbols of authority of kings.

---

1. ibid. Pl. LII
2. ibid. p. 645
3. ibid Pl. LXXXIII

Here, it may be mentioned that on the seals of Karna, Yasahkarna and Sodhadeva, they are referred to simply as '*Srimat-Karnadevah*', '*Srimadyasahkarnnadevah*' and '*Srimat Sadyhadevasya*' but on their copper plates their names are given with full regal titles as '*Paramabhattaraka Maharajadhiraja Paramesvara Paramamahesvara pati trikalingadhipati Srimat-Karnnadeva, nijabhujoparjitasvaspati-narapati-raja trayadhipatih Srimat-Karnnadevah*[1]', '*Paramabhattaraka Maharajadhiraja Paramesvara Paramamahesvara trikalingadhipati nijabhujoparjitasvapati-gajapatinarapati-raja- trayadhipati. Srimadhyasah-karnnadevah*[2], *and* '*Paramabhattaraka Maharajadhiraja Parmesvara Paramamahesvara Srimat- Sodhadevapaadah Kalyaninah*[3]'. It is also notble that on the Kalachuri seals merely names of the kings are inscribed, but on the seals of Harsha and the kings of some other dynasties the complete geneology is given with titles also.

The depiction of Gaja-Lakshmi and Nandi on the seals opens a new vista for the study of the development of iconography. Thus, a study of the seals of the Kalachuri kings helps us in understanding the art, iconography, palaeography and writing system of the age.



---

1. Gorahwa plates of Karn. C. I. I. Vol. IV. p. 258
2. Khaira plates of Yasahkarna. C.I.I. Vol. IV p. 294
3. f.n. no. 10

THE MEANING OF THE TERM UPANIṢAD

Dr. V. P. Bhatt, Udaipur

A great controversy has invariably been prevailing among the Indological research scholars regading the true meaning of the word *Upaniṣad.* There is to be found no unanimous opinion among the modern Indologists of India as well as of the West. It is, however, noteworthy that the traditional commentators seem to be of one opinion in this connection. It should be 'borne in mind that none of the modern orientalists, either Eastern of Western, agrees with the traditional *Ācāryas*. The truth of the disagreement lies in the fact that the native *Ācāryas* have understood the meaning of the word *Upaniṣad* on the background of its purport. On the contrary, the modern Indologists seem inclined to understand it on the etymological basis.

This word *Upaniṣad* is etymologically derived from *upa + ni + sad + kvip. Upa* and *ni* are the prefixes to the root *sad, Kvip* is the suffix. *Upa* means 'nearness'. The root *sad* has three meanings[1] (i) to attain, (ii) to loosen and (iii) to destroy *ṣadlṛ viśaraṇagatyavasādaneṣu.*[2] But the etymological meaning of this root is 'to sit' Thus the word *Upaniṣad* originally means sitting *(sad)* down near (*upa ni*) to receive subtle or mysterious knowledge from a teacher.

The traditional interpreters seldom seem to have thought of deriving the word *Upaniṣad* from *sad*, to 'sit down'. They derive at either from the root *sad*, in the sense of destruction, supposing that these ancient treatises must have received their name because they were intended to destroy passion and ignorance by means of divine revelation, or from the root *sad*, in the sense

of approaching because the knowledge of *Brahaman* comes near to us by means of the *Upaniṣad* or because we approach Brahman by their help.[3] Śaṅkara in his introduction to the *Taittirīya Upaniṣad* observes : "Knowledge of *Brahman* is called Upanisad because in the case of those who devote themselves to it, the bonds of conception, birth, death etc., become loosened, or because it destroys them altogether or because it leads the pupil very near to *Brahman* or because therein, the highest God is seated.[4]

Thus, Śaṅkara's interpretation of the word *Upaniṣad* seems to have become a guide for the subsequent traditional *paṇḍits*. Sureśvara points out : "The word *Upaniṣad* has but one meaing, namely, the knowledge of the Supreme Self (or *Brahmavidyā*), for, the literal interpretation of the word leads only to that. Bringing *Jīvātman* into union with *Brahman* who is *sin quo none,* it dispels (or shatters) nescience (*Avidyā*) and the consequences of its association. Hence, it (i. e. the *Brahamvidyā*) is termed *Upaniṣad*, or 'destroying our nescience' which is the prime source of all miseries, it makes us attain the indivisible supreme in its aspect of the Inner Self *(Pratyag)*. Hence, also, the use of the term *Upaniṣad*. Or else, knowledge (*Vidyā*) puts an end to the source of all worldliness by cutting of its very root. Hence, too, the term *Upaniṣad*.[5] Alike Śaṅkara and Sureśvara Vasudea Brahma Bhagavat,[6] Nityānanda,[7] Ānandgiri[8] etc. propagate that the word *Upaniṣad* denotes only *Brahmvidyā* by its direct meaning (*Mukhyavṛtti*).

It has already been observed that modern Indologists differ from those of traditional interpreters with regard to the word '*Upaniṣad*'. And, it has also been pointed out that there is not to be found any unanimous opinion among these scholars. OLDENBERG[9] takes it originally to mean a form of worship *(Verherrung)*'. BODAS,[10] on the contrary, interprets it as 'sitting down near the sacrificial fire'. HAUER[11] understands it to be 'mysterious

wisdom obtained by *tapas* and meditation.' MAX MULLER,[12] that distinguished occidental Indological research scholar, observes : "The history and the genious of the Sanskrit language leave little doubt the *Upaniṣad* meant originally 'session', particularly, a session consisting of pupils, assembled at a respectful distance round their teacher." DEUSSEN, the other outstanding scholar of the West, seems inclined to give expression to his view in this connection as follows. The meaning of the word *Upaniṣad* is "secret sign, secret name, secret import, secret word, secret formula, secret instruction".[13] It is further emphatically asserted by him that : "to all the meanings the note of secrecy is attached".[14] Scholars like RADHAKRISHNAN,[15] and KUPPUSWAMI,[16] seem to have arrived at the same conclusion where DEUSSEN has already reached. MACDONELL and KEITH by their deep studies are led to think and opine that the exact primary sense of the expression (of the word *Upaniṣad*) is doubtful."[17] They, however, eventully corroborate the view of DEUSSEN.[18] WINTERNITS avers : "It (*Upaniṣad*) originally meant the sitting down of the pupil near the teacher for the purpose of a confidential communication, therefore, a 'confidential' or 'secret session'. Out of this idea of the 'secret session', the meaning 'secret doctine' that which is communicated at such a confidential session was developed."[19]

Examination

Before an attempt is made to have a cirtical and comprehensive examination or evaluation of all these views put forth by the oriental scholars, it is necessary to take a note of this fact that the *Upaniṣadic* texts themselves generally understand the word '*Upaniṣad*' to mean '*Rahasya*'. The *Nṛsimha-Uttaratapinīya Upaniṣad* (3) has used four times in succession *iti rahasyam*, instead of the earlier *(Nṛsiṁha Pūrvatāpinīya Upaniṣad* 2.4.; 3.1; 4.3) usual form *iti upȧniṣad*. The word '*Upaniṣad*' has been understood to mean '*Guhya*'. *Kauṣītaki Upaniṣad* (2.1 Ya *evaṁ veda*

tasya upaniṣat); *Kena Upaniṣad* (4.7; *Upaniṣadam bho brūhi iti uktā vā upaniṣad brāhmīnn vāva tā upaniṣadaṁ abrūma iti; Chāndogya Upaniṣad* (1.1.10: *Yadeva karoti śraddhayā upaniṣadā,* 1.13.4: *annado bhavati ya etām sānu āṁ upaniṣadaṁ veda,* 8.8.4 : *tebhyah ha etāṁ upaniṣadam provāca;* 8.8.5 : *asurānāṁ hi eṣa upaniṣat); Bṛ. Up.* (2.1.20 : *tasya upaniṣat satyasya satyam* 4.2.1 : *etābhiḥ upaniṣadbhiḥ samāhitạtmāsi ;* 5.5.3, 4 : *tasya upaniṣad ahaṁ iti) taittirīya upaniṣad* (1.3.1 : *saṁhitāyāḥ upaniṣadm vyākhyāsyamaḥ) Śvetāśvatara Upaniṣad* (5.6 : *tad veda guhyaḥ upaniṣatsu gūḍhaṁ)* all these statements may lead one to arrive at this conclusion that *Upaniṣads* more or less understand the word '*Upaniṣad*' to mean 'Rahasya' or extremely subtle knowledge, subtle instruction, subtle text' and not *vice-versa.*

It is important to bear in mind that the texts other than the Upaniṣadic ones give the meaning of the word 'Upaniṣad' in an altogether different manner. According to the *Āśvalāyana-Gṛhyasūtra* (1.13.1) certain rites connected with conception, procreation of male children, etc., are taught in an *'Upaniṣad'*. In the *Kaurtilīya Arthaśāstra* (Ch. 14) all sorts of secret prescriptions relating to sexual intercourse and to cosmetics are taught in their 'Upaniṣadic chapters i.e. Cḥ 7 of the *Kāmasūtra* and Cḥ 14 of the *Arthaśāstra.*

Now, as far as the interpretation of Śaṅkara and those of his followers are concerned, it is to be pointed out that one fails to find strong evidence on which the meaning can be rejecteḍ It is certainly an interpretation of an outstanding and penetrating insight and it can by no means be discarded, for it is based on the important theme of the Upaniṣadic texts, yet, this explanation, it may be observed, does not make one satisfied, for the Upaniṣadic texts do not neccesarily mean what Śaṅkara and his followers propoagate. The *Upaniṣads*, as has already been brought out, are inclined to offer the word '*Rahasya*' which is quite distinct in meaning from those of

Śaṅkara and his followers.

OLDENBERG, BODAS have already been criticized by WINTERNITZ[20] and, therefore, it will be needless to deal with them. Nevertheless, it must be said that none of them hits the mark in offering the exact meaning of the word '*Upaniṣad*' as far as the Upaniṣadic texts are concerneḍ In connection with MAX MULLER'S explanation[21] and his confession will alone suffice in considering him to be unacceptable. He confesses :- "Upaniṣad, in the sense of session or assembly, has never. so far as I am aware, been met with"[22]

DEUSSEN undoubtedly deserves appreciation for hitting the mark for the first time by giving a better meaning. He is right when he gives emphasis on the word 'Rahasya' but he is, perhaps, not correct when he endeavours to translate it as 'secret'. One feels indeed, that he is too hasty in doing so, if his translation of the word 'Rahasya' as 'secret' is accepted then the whole conception of the Upaniṣadic texts will change and thus it will be against the spirit of the *Upaniṣads*, in which there is free approach of pupils to teachers, irrespective of caste, and that way, there is very little scope for secrecy.

The Word '*Rahasya*' is indeed very significant. It cannot, however. be translated by the use of the word 'secret', for there is a great difference between the meanings of the word '*Rahasya*' and 'secret'. '*Rahasya*' can by no means be taken to mean 'secret'. The meaning of the word 'secret', according to dictionary,[23] is 'not to be made known'; 'to be kept private'; 'not the be exposed'. The word '*Rahasya*', on the contrary, is derived as *rahasi ekante bhawam rahasyam, i.e.*, 'the knowledge which is to be imparted in a solitary place'.

It is strange that M. M. WILLIAMS in his dictionary gives several meanings of the word '*Rahasya*'. It offers the followings meanings : 'secret', 'mysterious', etc. It is but crystal clear that 'secret' and

'mysterious' are not synonymous. 'Secret' cannot be 'mysterious', and 'mysterious', likewise, cannot be 'secret'. 'Secret' is that which is kept private, which is not disclosed; but on the contrary, 'mysterious' is that which is inexplicable, obscure, wrapped up, etc. 'Secret' is that which is deliberately kept hidden by someone, but on the other hand, 'mysterious' may also be naturally so.

The Upaniṣadic texts promulgate that the knowldege, which they contain, is '*Guhya*' or '*Rahasya*' and that must be imparted to only competent student and not to unworthy ones (*Chāndogya Upaniṣad* 3.11.5 f., etc.). By having come across such statements authorities like DEUSSEn[24] and WINTERNIZ[25] have hastily drawn conclusions that the Upanisadic knowledge or *Vidyā* is 'secret' and 'confidential'. But, it may be pointed out that the Upaniṣadic *Ṛṣis* certainly did never mean that the teachings of the Upaniṣads are 'confidential' and 'secret'. The statement that 'this knowledge should be kept secret or should be veiled' is nowhere stated in any of the Upaniṣadic texts. The Upaniṣadic *Vidyā* is frequently seen being freely imparted to all the classes of those days. There was no restriction at all on learning. Anybody could learn and teach. It was a free age. *Brāhmaṇas* are frequently refered to approaching *Kṣatriyas* with a view to be instructed in the Supreme truth (*Bṛ. Up.* ; 2.1.1 ff. 6.2.1 ff.; *Ch. Up.* 5.3.7; 5.3.1 ff. *Kena Up.* 4.1 ff. ; etc.). On the other hand, *Kṣatriyas* are also alluded to as having been instructed by *Brāhmaṇas* (Cf. *Bṛ. Up.* 4.1.1-7 ; 4.2.1 ff., *Prasna Up.* 6.1 ; *Tai Up.* 3.1.1; 3.2.1; 4.1; 5.1 ; 6.1). Śūdras also were participating in these philosophical learnings. Raikva, the cartman, imparts his great knowledge to Jānaśruti Pautrāayaṇa, the king (*Ch. Up.* 4.1. 1. ff.). Even kings did not hesitate for the acquisition of the Supreme *Vidyā* from the Śūdras. They were so hungry of learning that they could offer their daughters also to their teachers. Jānaśruti Pautrāyaṇa offers his beautiful daughter to the Śūdra Raikva (*Ch. Up.* 42.4). It is also important to take

note of the fact that ladies like Gārgī (*Bṛ. Up.* 3.6; 3.8), Maitreyī (*Bṛ. Up.* 2.4; 4.5) were keeping pace with male scholars[26] in philosophical parleys. Maitreyī is said to be a knower of *Brahman* (*Maitreyī brahmavādinī babhūva Bṛ. Up.* 4.5.1). It may not, however, be reasonably argued against this that these are only rare and exceptional cases

WINTERNITZ'S argument that the Upaniṣadic *Vidyā* was confidential' cannot be justified on the ground that during the Upaniṣadic period discussions about the Absolute were freely held (*Bṛ. Up.* Cḥ 3). The Supreme knowledge was hankered after even by non-human-beings as well as creatures as has explicitly been referred to in the *Ch. Up.* (4.5. 1-3; 4.6. 1-4; 4.7.1-4; 4.8. 1-4; 4.9.1.; 4.9.2.) and elsewhere. It is perfectly correct that the *Upaniṣads* often warn, as WINTERNITZ has observed, against communicating some doctrine to an unworthly pupil or person. But this however, by no means leads one to think that the Upaniṣadic doctrines were not for the masses and that they were communicated only within a narrow circle of privileged persons.

In fact, the Upaniṣadic *Vidyā* is extremely subtle or deep. It is too subtle to be meditated upon in the midst of the people. The meditation upon or contemplation on the ultimate Reality requires an absolutely solitary place. It is only possible when some desolate place is selected. The word '*Rahasya*' hints at this very fact. Now the answer of the question why the *Upaniṣads*[27] recommend that the knowledge should be imparted to a worthy one and not to be imparted to an unworthy one, lies in the fact that they were afraid lest all the pains of the teacher should go in vain by instructing an unworthy student. This is the reason that competent students were hankered after. Those who were able to grasp immediately the instrucions of the teacher and accordingly were prepared to meditate upon the Supreme *Vidyā* were considered to be competent and worthy disciples. So the instructions which were imparted with utmost efforts and care should

not fall flat upon the student, this tendency of the teachers of the *Upnnṣads* resulted in the search for competent students.

1. Thus the foregoing discussion leads one to the conclusion that Śaṅkara and his followers, the traditional interpreters, do not satisty one as regards the meaning of the word *Upaniṣad* owing to very difference from the Upaniṣadic texts themselveṣ
2. The Upaniṣadic texts more or less understand the word '*Upaniṣad*' to '*Rahasya*', i.e. knowledge which is instructed in a solitary place *rahasi ekānte bhavaṁ - rahasyaṁ*. This should not be misunderstood to mean that it was instructed by a teacher to the disciple in a jungle, i.e. in a solitary or desolate place because the Upaniṣadic *Vidyā* was 'confidential'. *Upaniṣads* are not at all inclined to say that their knowledge is 'confidential'.
3. The word '*Upaniṣad*' should not be taken to mean as 'secret'. The Upaniṣadic *Vidyā* is not 'secret'. It is of course, mysterious and extremely subtle. The word 'Rahasya' cannot be translated therefore, as 'secret'. The meanings of these words are considerably distinct from each other.

ABBREVIATION

Bṛ. Up.	=	Bṛhadārnayaka Upaniṣad
Ch. Up.	=	Chāndogya Upaniṣad
Tai. Up.	=	Taittrīya Upaniṣad

FOOT NOTE

1. B. K. CHATTOPADHYAYA in his *The Teachings of the Upanishads* (Published by University of Calcutta ; 1952 ; p. 9) observes that the root *sad* has got two meanings i.e. to attain and to loosen or to destroy. But it may be considered to be unjustified. 'Loosen' and 'Destroy' are not synonymous.

2. *Dhātupāṭha by Pāṇimi ;* 1.854
3. Max MULLER, F. ; *The Sacred Books of the East;* Part I; Vol. 1; Oxford ; 1879 ; p. IXXX.
4. *Śāṅkarabhāsya, Tai. up.* Intro. : *Upaniṣaditi. vidyocyate. Tatsevināṁ garbhajanmajarādi vināśādvā, brahamanō-vopanigamayitṛvāt, upaniṣaṇṇaṁ vāśyṁ paraṁ śreya iti,* see also :-*Śāṅkarabhāsya,* on the *Katha Upaniṣad.* See here RANGANATHANANDS ; *The Message of the Upaniṣad* ; Bombay 1968 ; p. 13.
5. Sureśvara, Sambandhavārtika, Vārttika No. 3-7; Tr. by AIYAR, S. V., Benares ; 1905
6. Bhagavat ; op. cit., Intro :- *Upaniṣat-śabdena mukhyayā vṛttyā brahmavidyā vācyā.*
7. Nityānanada ; op. cit., Intro., *Upaniṣat-śabdena tu mukhyayā vrttyā brahmavidyā eva vācyā.*
8. Ānandagiri ; Śāstraprakāśikātīkā on the Sureśvara's Vārtika ; 3-7.
9. OIDENMERG, H.; *Die Lehre der Upanishaden* ; Gottingen ; 1923 ; pr. 31f.
10. Bods, M.R. JBRAS, 22, I p. 69 f. Quoted by WINTERNITZ, M. ; *A History of Indian Literature* ; Vol. I ; Part I ; Third Edition ; University of Calcutta ; 1962 ; Tr. by Mrs. KETKAR, S. p. 212 Fn.
11. HAUER, J. W. ; *Anfange der Yoga-praxis* ; P. 27. Quoted by WINTERNITZ ; *Loc. cit.*
12. MAX MULLER, F., op. cit. ; p. LXXXI.
13. DEUSSEN, P. ; *The Philosophy of the Upanisads* Tr. By GEDEN, A. S. ; Edinburgh ; 1908 ; p. 15.
14. Ibid., p. 15.
15. RADHAKRISHNAN, S., *The Philosophy of Upaniṣads* ; London ; 1935 ; p. 14 Fn.
16. SASTRI ; S. KUPPUSWAMI ; op. cit., p. iii Cf. DWIVEDI, R. C. ; *Selections from the Brāhmaṇas and Upaniṣads* ; Delhi ; 1965 ;

Editor's Note ; p. 40 ; and also ; Cf. TRIPATHI, S. S.; *Vedāntasāra of Sadānanda* ; Varanasi ; 1965 ; Introduction ; p. 24.

17. MACDONELL, A. A. and KEITH, A. B. ; *Vedic Index of Names and Subjects* ; Vol. I; Varanasi ; 1958 ; p. 92.
18. Ibid., p. 91 Cf. Suryakanata ; Vaidikakośa ; Banarasa Hindu University ; 1963 ; pp. 57-8.
19. WINTERNITZ, M. ; *op. cit.*, p. 211.
20. WINTERNITZ ; *op. cit.*, p. 212 ; Fn.
21. (See f.n. 12)
22. MAX MULLER *op cit.*, p. LXXX.
23. (1) The Concise OXford Dictionary ; Oxford ; 1964 ; p. 1142.
    (2) M. Monier WILLIAMS ; English Sanskrit Dictionary ; Delhi ; 1964 ; p. 721.
24. DEUSSEN ; *op. cit.*, p. 12 f.
25. WINTERNITZ ; *op. cit.*, p. 212.
26. The Bṛ *Up*. 6.4.17 remarkably makes one aware of this fact that during that age a learned daughter *(Paṅḍitā)* was longed for. Śaṅkara comments that the word *Paṅḍitā* does not mean learned in Vedas, but on the contrary, it means proficient in household affairs for he says that the study of the Vedas was denied for women. But Śaṅkara's view are not tenable. Gārgī, Maitreyī are fine examples of how in the Upaniṣadic age women used to take part in public learned discourses.
27. In the *Praśna Upaniṣad* (I. 1,2) six people seek instructions from a teacher in respect of the highest Reality, the teacher tests their genuine interest and asks them to wait for a year. Similarly in the *Kaṭha Up*. Naciketā, who enquired as to whether soul survives after death, did not get any reply from Yama until the former had proved his competence and sincearity. ❑

CONTRIBUTION OF MITHILĀ TO URANOGRĀPHY

Dr. Udaya Nātha Jhā 'Ashok', Puri

Mithilā has been the Centre of Sanskrit learning since time immemorial and no other part of India can boost of an unbroken tradition of Scholarship from the hoary age of the Vedas, till the date even today also. Mithilā is able to preserve her interest in and fond of, the traditional Scholarship.

The history of Mithila does not centre found valiant feats of arms, but round courts engrossed in the luxrious enjoyment of literature and learning, with courts devoted to learning and Culture where poets and philosophers lived in honour and affluence, our first impulse is to look for some traces of superier mental developments in the minds of the people at large, at least for some graims of enlightenment fallen from the everflowing store of their masters.

The Orthodox Indian Philosophy's theory expounded by *Aksapādā-Gautam, Kapāda, Jaiminī* and *Kapila* by degrees *Nvāya, Vaisesika, Mīmāṃsā* and *Saṅkhya* respectively for the first time. The literary history of Mithila has also seen several rounds of periods of glory and decadence. Even the precent centuary had contributed its mite to the advancement of Sanskrit learning. **We give below a brief account of some of the Maithila Astrologers who have enriched the vast store of Sanskrit Uranography or Indian Astrology by their valuable contributions.**

Hemāṅgad Thākur, King of Mithilā was a son of Gopāl Thākur and grand son of Mr. Mahesh Thākur of Kahṇḍavalā King family. He wrote 'Grahanamālā' in jail. According to A. P. Banerjee, 'Grahanamālā' an astrological work on eclipse of the Son and the Moon by Hemaṅgad Thākur. It is said that the author was a great astrologer and astronomer of the Darbhaṅgā Rāja family. He was sent to jail by Akbar Shāh, the then emperor of Delhi, on account of non-payment of the revenue, amounting to Rs. 700,000,00/- (Seven Lakhs) and was released on the basis of the greatness of this work.

Mahāmahopādhyāya Gokulanātha Upādhyāya of Marigaraunī Village of Madhubanī District, had written Makarandavāsanā in Astrology. He was born in Phannāvār family and he was son of Paṇḍit Peetāmbar Jhā. In Makarandavāsanā he writes—

Sphuṭa Swalpamanalpārthaṃ Raṅganatha gurorvacaḥ
Nipīya Sakṛdapyesa Vāna Sārobhavanmama,
Śrīmallakmiprasādasya Kavitā Vanitā navā
Maddarśitopapattirvā Kasya Ceto na toṣayet.

Paṇḍit Chakrapāṇi was an outstanding Astrologer of Mithilā. He wrote 'Prashnatatwa' in Uranography. His literary work is very agreeable :–

"Bhårati Mañjula c̄anc̄ala dehe
Bhūṣita bhūri vihūṣaṇa sāre
Tatwasaroruha vāsinisatwe
Darsāya kuṇḍanibhe Praṇatirme."

Narsinghadutta Mishra had wirtten 'Upapatti' commentary on 'Makaranda Sāriṇī.' His father Haridutta Mishra was great Grammarian of

Mithila in his time. Another astrologer namely Mahāmahopādhyāya Narahari Mishra had written 'Ahibalachakraṃ' and commenting on 'Swarodaya' alse :—

"Tataṃ gurunča vivudhaṃ Narshinghamīśaṃ

Natwā tadīyayāvagatārtha Sārthaḥ,

Etat swarodaya mamudragati prasidhyai

Vyākyāplavaṃ Narahariḥ prakaroti ramyaṃ"

Pt. Nānhidutta is the author of 'Bålabodhini' and 'Panchavińshatikā' alias 'Nānhipańchīshī'. Nadhinātha Upādhyāya was a Lecturer & Head of the Dept. of Grammer in the Government Sanskrit College at Muzaffarpur. He wrote a book namely 'Prashṇavibodhinī' in Astrology.

Mahāmahopādhyāya Pt. Neelkaṇtha Upādhyāya alias Srikaṇtha Kavi was paramount poet and Astrologer. He was a son of Mm. M. Rāghava Jhā and younger brother of Mm. Harihar Upādhyāya of village Bittho (Sarisab Pāhi). He is the author of 'Jātak Paddhati' and 'Madhyamgraha Siddhi' in Uranograghy :—

"Haričaraṇaparā sadā vilaḳyā

Dwijakulabhūṣaṇa Rāghavātsute yaḥ,

Hariharakavipaṇḍitādhirājā

Varaja imām sa čakāra Nīlakaṇthaḥ"

Mm. Bharata Upådhyåya was a son of Pt. Yashodhar Jhā of Māṇḍar family in Vatsa gotra :—

"Āsīd vatsakulehṛtī Ravikaro ghosautavańše maṇiḥ

Tadvańše Kiladevamūrtirabhavad Govindanā mākṛtīhi

Tasyāsṭātmajake dwitīya iti yo Dāmodarobhūtsutaḥ
Tatsūno sutaputrikāṃ natasirā vandembikāṃ mālatiṃ
Āsītkāsyapake nṛsingha iti yo duryodhananmāṇḍaraīḥ
Tadvanse hi Vaṭeswarosya ca kule srīyagyadattaḥ sudhīḥ
Tastsūnum Mithilāmaṇiḥ Narahariḥ siddhāntikobhūtkṛtī
Tatpautrasyasutaṃ Yāsodharamahaṃ tātaṃ hi vande nataḥ."

He wrote 'Rasāla' and commentary on 'Samarsār' also.

Mm. Pakshadhar Mishra alias Jayadeva Mishra was famous philosopher of India. He had written 'Chandrāloka', 'Prasanna rāghava' and 'Chintāmaṇi Āloka' etc. His Astrological work is 'Shishubodha'. As for example from his 'Shishubodha' :—

"Subodhaḥ sīsubuddhīnāṃ srī pakadhara nimitaḥ
Upakāraya sarvatra Kalpitā Sarvasammataḥ
Astihetu rudayepi hi pūrvā Garvabhājanamiyantu paraiva.
Sarvadigvihraṇena virakto yatra bhāuranurajya nimagnaḥ."

Pt. Bhānunātha Daivagya alias Bhānā Jhā of Village Pilakhavār, was a son of Mm. Deenvandhu Jhā alias Nenana Upādhyāya of Khauāraya family. His younger brother was Mm. Babujan Jhā. 'Vyavahār Ratna' in Astrology is his famous work. He had also written 'Prabhāvatee Harana' Drama in Maithilī Language.

Pt. Bhavesh Upādhyāya had a good command over Vyakaran and Jyotisha. He wrote a tough commentary on 'Janmapaddhati' of Śrīpati and Leelāvatee of Bhāskarācharya.

Mm. Vidyākar Mishra, had written a commentary on 'Rituvarṇanam' evalutate his great poetical aptitude :—

He was author of 'Vidyåkar Såhashrak' and 'Vidyākarī' commentary of Amarashatak.

Lakshmīdās Mishra, son of Vāchaspati Mishra (Second), had written Gaṇitatatwachintāmaṇi on astrlogical theory.

Pt. Lakshmīkar Upādhyāya of Khauāl family, had written a commentary on 'Panchavinshatikā' of Nānhidutta. His father was Jayāditya who was the son of Mm. Ratnapāṇi Jhā.

Pt. Padmanābha Mishra, was son of pt. Dāmodar Mishra and Narmadā Devī, He wrote 'Dhruvabhramaṇ Yantra' in this Shastra. Kind Padmanārāyaṇ Rāy had written Shishubodha at the time of Mithilesh Rāmasingh Deo of Karnāta family.

Pt. Paramānand Thākur of Khaṇḍavalā family wrote a book in Astrological theory. His poem is very remarkable :–

"Praṇati kṛtisamastaśastrahetuḥ
Vyasana mahāṃavatāraṇaika setuḥ
Jagadavana Samāpati sargaśālī
Ghaṭayatu maṅgalarāśimanśumāī."

Mm. Pt. Jayakrishṇa Upādhyāya was an extra Ordinary Scholar of Sanskrit Literature and Astrology. His Bālabodhinī is very authentic work in this subject. He was born in the village, Bittho of Madhubanī district, in 17th Century.

Dheereswar had written 'Budhhi Pradeep' and Narapati Upādhyāya had written 'Swarodaya', alias 'Narapati jayacharyā' : He was courtier of king Ajayapāl :—

"Srīmatyahilanagare khyātasrī Ajayapāla Nṛparājye,

Srīmannarapati Kavinā racitamidaṃ tatra sansthen."

Krishṇadutta Upādhyāya of village Bhakharāin of Darbhaṅgā Dist. was Head of the Deptt. of Jyotish in the Queen's College, Varanasi. His 'Chāpaprapñch' is famous work in Uranography.

In the Sixteenth Century, Srīnivās Mishra of village Singhāse had written 'Adbhutsāgar' and 'Shuddhi deepikā'.

In the seventeenth Century, Pt. Kamalanayana Jhā had written 'Janma Paddhati'. 'Bhāswatī' Commentery is his another work.

Kalādhar Sharmā had written a 'Shishubodha', as according to this following Shloka :—

"Bhāṣkarañca praṇamyādau saṅkarañca Gajānanaṃ

Kriyate sīsubodho hi srīkatādhara sarmaṇā."

Another Scholar was Kāshinatha Upādhyāya; He wrote 'Prashṇa Pradeep' 'Shreeghrabodha' and 'Lagna Chandrikā.'

Pt. Haradutt Thåkur belonged to the Vishaivår Visphi family and was one of the descendants of Vidyåpati Thåkur. His Astrological works are 'Gaṇitnāmamālā' and 'Daivagya Bandhava' etc.

Mudrāhastak Pt. Harapati Upādhyāya had written 'Vyavahār Pradeepika.' Here is a beginning verse which is very aggreeable—

"Namastasmai Mahesāya jagattraya hitaiāsiṇe

Bālisā yatparasādena bhavanti sumanisịṇaḥ

Nānāgranthāt samākrṣya srs Harapatidhīmatā

Kriyate bālabodhāya vyavahara pradīpikā."

In the ninteenth Century, Vasanta Mishra, had written 'Jātak darpaṇ.' He was son of paṇḍit Shūlapāṇi and Sachīdevī of village Tabhakā. He was appointed as a Prefessor in the Kāshīrāja Saṃskrit College, Vārāṇasī.

Pt. Chirañjeeva Mishra son of Poorṇānand Mishra was a great Austrologer of Darbhaṅgā District. His 'Sharatchandrodaya' is a good work on Jyotish.

Rekhā Gaṇita's writer Pt. Dāmodar Jhā was Elder brother of Paṇḍit Gaṅgādhar Jhā of village Devadhā situated near by Joṅky of Darbhaṅgā district.

In ninteenth Century, Maha Paṇḍit Chaturbhuja of Darbhaṅgā town, had written a book namely 'Adbhutasāgar.' He was great self-respectable person in that time.

Pt. Jeevanātha Jhā, of the Dariharā family had written 'Shuddhyāshuddhi-Vichār' in which he writes :—

"Vighnesāṃ Gurupādapadmayugalaṃ natwākhilaṃ paddhatiṃ
Saṃhīḳya malamānasasĉa Gaṇakastomaikalaḳyaḥ sadā.
Srīdattasyakavestathā dariharāvaṅsodbhavasyātmajaḥ
Suddhāsuddha vinīrṇayaṃ vitanute srī Jīvanāthaḥ sudhīḥ."

Another Jeewanātha Jhā was the son of Shaṃbhunātha Jhā and younger brother of great astrologer Paṇḍit Neelāmbar Jhā. He wrote 'Bhāva Prakāsh,' Bhāva Kutūhal, Deekshātatwa Prakāsha, Janmapatrī Vidhān, Vāsturatnāvalī and Tatwadeepikā etc. He had written a communtary on 'Tithipatra' of Makaranda. He was great Sanskrit poet of that time and his. poem is very attractive. For example from Vanamālā :—

"Sa Jayati Vanamālī Rādhikānandasālī
Ripukula balahantā Vīsagantā samantāt.
Himakara vadanābhirgopikābhiḥ Sritāṅgaḥ
Karakalita rathāngo nīradasyāmalāṅgaḥ
Himacala kumārikā haramanaḥ samullasikā
Subīrakulapālikā kavi vinoda sañcārikā
Asesa sukhadāyikā pravaladaitya saṅkārikā
Mahābhaya nivārikā disatu naḥ subhaṃ kālikā."

Pt. Dullaha Jhā of village koilakh, in the Madhubani Distt. was a writer of commentaries on Sripati Paddhati and Tajikaneela Kaṅthi.

Mm. Dharmeshwar, son of Rāmachandra had written Vāsanābhāshya on 'Janmapaddhati' of Keshava Daivagya.

Pt. Neelāmbar Jhā of Patna City was Dwārpaṅḍit of King Shivadān Singh. He was the teacher of Mm. Sudhākara Dwivedi, the famous Austrologer of Kāshi. He was born in 1742 shāke. According to Dr. V. Gaiolā, his brilliancy was peculiar in principle books. He had written Golaprakash, Goleeya Rekhā Gaṇita, Janmapatrodāharaṇ etc. His Scholarship was remarkable in literature also.

Pt. Madhusūdan Jhā, had written 'Jyotisha Pradīpāṅkur' and Bhāvaprakāsh. He was separated from Vidyāvāchaspati Madhusūdan Jhā of Sitāmaṛhī, author of Kdambinī, an Astrological work.

Pt. Mukunda Jhā of village Rāñṭi of Madhubani district, had written 'Janma Chintāmaṇi' for heroscope-creation. Rāmachandra Upādhyāya of Vatsa-race, is author of 'Samarasār' in Darbhaṅga. He was different from Bharat's elder.

Apoocha Jha of Koilakha had written 'Nirṇayārka' and 'Makarand Prakaran.' He was elder brother of Khuddī Jha, a renowned grammarian of Mithilā.

Pt. Seetārām Jhā of Chaugamā is most famous Astologer of this Century. He was the Principal of Shyāmā Vidyālaya of Kāshi. His Ahibalchakra, Keshavīya Jātak Paddhati, Gaṇit Sopān, Gargamanoeramā, Grah laghava, Golaparibhāshā, Jātakālaṅkār, Bhāvaphalāhyayak Leelāvatee, Sheegrahbodha, Sūryasiddhānta and others are published works of Astrlogy.

Pt. Praṇadhar Mishra had written Jātak Chandrikā. Lilit Nātha Upādhyāya had written 'Sār Samuchaya.' Kumar Shubhaṇkar Thākur son of Mahārāja Mahesha Thākur of Darbhaṇga Rāja had written 'Tithi-Nirṇaya' and 'Hasta Muktāvalī.' Pt. Dravyeshwar Jhā of Bajitpur of Darbhaṅgā District, was Principal of Darma Sanjīvanī Sanskrit College, Hañjīpur and Dwārpaṇḍit of Babū Jamunā Prasād Shukla of Kanholī Riyāsat. He was also famous in astrology.

Over and above Pt. Nityānand Jhā of Dharmaāmaja Sanskrit College Muzaffarpur, Pt. Vāsudeo Jhā, astrologer of Mahārāja Rāmeshwar Singh, Inhabitant of Rāmbhadrapur pt. buddhi Nātha Jhā (an astrological Professor of Dharmasamāja Sanskrit College, Muzaffarpur). Pt. Yadunandan Mishra of Tilāṭhi and Katharā Tumaul (both are separate), Pt. Parameshwari Dutt Mishra of village Tilāṭhi, Pt. Bacchelāl Jhā of Gurumahā-Pachārḥī, Pṭ Jagadīsh Jh of Sanskrit Vidyalaya Lakshmipur Deorḥi, Pt. Genālāl Choudhary of Hāvi-Bhauār, Nāgeshwar Jhā son of Tufānī Jhā of Mohanā, Turantalāl Jhā of Belahā, Genālāl Mishra of Rādhaur Grām and his son Pt. Abhirām Mishra Pt. Lala Jī Jhā Mālāpur, Rām Prasanna Jhā of Bāghī, Pt.

Mannūlāl Jhā of Sahorā Pator, Nandalāl Jhā of Chanaur, Raghunandan Jhā of Lāvāpur, Pt. Bachanu Jhā of village Bittho, Pt. Sundarlāl Jhā of Makunāhi, Pt. Raghunandan Jha, inhabitant of village Kanholī, Pt. Srinandan Jha (a teacher of Pt. Seetārām Jhā, Kāshi), Pt. Lakshmīkānt Jhā of Taraunī, Pt. Chhalkaurī Jhā of Rāṅṭī, Pt. Lekhanātha Kumar of Bājitpur, Pt. Pulakit Jhā of Simarā, Pt. Bhaiyaji Jha of Sarisab, Pt. Jagadeesh Jhā of Rupaulī, and others have rendered their valuable services to the cause of Indian astrology.[1]

❑

1. For details see—"Sanskrit Vaṅmaya me Mihilā Kā Yogadān" of the author.)

THE ARYANS' ABODE

Prof. Urmila Srivastava, Kenya

The word 'Arya' connotes diferent meanings in ancient Sanskrit literature such as : a person of high family, a gentleman, decent natured and rightous. It is used often as an adjective like the word 'Sir' is commonly added in English language before the name of a person to show respect. It is derived from the Sanskrit root Ri-to go in the sense of rambling or wandering, so regaredless of the original meaning of the term in ancient texts it was taken to refer a group of people who were fond of wandering. Consequently, in India also a racial concept of an 'Aryan invasion' become handy for modern historians as the central concept, around which revolved the earliest beginings of single Indian or Indo-Aryan religious history and culture. The concept of a single Aryan or Indo-European family which must have lived in a particular region and later migrated to different places originated after the declaration of Sir William Jones in 1786 that Sanskrit and most European languages had a common origin. Several Europeans and a few Indian scholars argued that the speakers of the Aryan language must have constituted a single race.

Prof. Max Muller first of all used the word Aryan race indicating that genetically the Aryan were a race with certain common genetic features. He later amended his view and expressed that he did not mean the Aryan a race in the genetic sense; but in the linguistic sense. In his view the Aryans who invaded India spoke a language from which Sanskrit is derived. Thus arose truly, out of general gossip alone an imaginary creature—Aryan man. After Max Muller, in the last 100 years Muller cleverly used this word existing

occured in Sanskrit language and gave it a wrong meaning and he got success in spreading the impression that his Aryan man is not a creature of imagination; but is commonly avaiable in ancient Indian literature.

As a result, the quest for the original home of Aryans began feverishly and after many speculations South Russia was considered the original home of the Aryans, wherefrom migration to different regious including India took place. From this Aryan invasion-theory he expected, perhaps, the Hindus to get the following message and to under-estimate themselves—You belong to the same stock as our-selves. We were fortunate to get a saviour in Christ but you continued to stick to the Archaic-Vedic-religion this further vitiated the thought produce Hinduism by own cultural and racial admixture with the aboriginals. We have prospered by embracing Christianity. On the contrary. You have been enslaved mainy as a result of Hinduism. The solution is clear, embrace Christianity and welcome the rule of your ancient co-racials.[1]

It was accepted that after the first split between the Indo-Europeans and Indo-Iranians on one hand there was a second split between the Indo-Aryans and Indo-Iranians. Certain common feutures among the Vedic people and Iranians in their religous practices regarding mythology and cults were described as indentical. The close affinity between the Vedic and Avestan language supported the theory that Vedic and Iranian people must have lived together after splitting away from other Indo-Europeans; but in due course they parted company with each other as one group. An interium Indo-Iranian homeland in central Asia was also suggested from where the Aryans are said to have migrated to India. This concept created a presumed racial confliet in ancient times between Aryan invaders and native Dravidians.

---

1. The mythical Aryans and their invasion, N. R. Waradpunde, p. 184

As we go deeper into the matter, it involves the earliest beginings of civilization and history of the whole Aryavarta i.e. India with broader lined territories, including the major part of the world and so the subject is not restricted only to the concept of an invasion of a Dravidian India by a race of Aryans.

The basic question is about the entity and original home-land of Aryans, in context with of the religious Hindu scriptures or Sanskrit Texts, which provide plenty of evidences for its decision. The Ṛgveda is the earliest Sanskrit text and the entire geographical knowledge of the ancient India is confined to the north-western parts of India that is Punjab and Rajasthan. It shows that by the time of the collections of the Ṛgveda, the Aryans had not penetrated much further into the interior of the country and in later on they colonized one district after another of the country, spread further and further with their tough resistance inspite of the primitive circumstances. They colonized the whole of North India and a considerable part of the Decan land.[1] As the Ṛgvedic culture became rapidly accepted all over India, a refined language was developed by the Indian Grammarians co-ordinating the central dialect of the Ṛgveda with the inner dialects spoken by the masses over major part of North India, although all the inner dialects were highly influenced by Vedic and classical Sanskrit.

The only language unrestricted geographically was the classical Sanskrit, which became the great vehicle of literature and the international language of ancient India. Therefore, we find every single language loaded with Sanskrit words right down to Tamil, Malayalam in the extreme south and in fact, even Thai, Khmer and Indonesian in South-East Asia have a considerable number of Sanskrit words.[2]

---

1. India in the Vedic age, P. L. Bhargava, introduction.
2. The Aryan invasion theory, S. G. Talagrei, p. 157

The Ṛgvedic hymns frequently curse and condemn the enemies of the composer of the hymns as Dasa or Dasyu and Asura. These tribes are described as black skinned in appearance and rude and uncivilized in nature. They, belonging to Dravidian languages in the South used to inserted hinderances in advancement of Aryan culture, opposing Deva races. Lord Rama and Krishna, the heroes of the epics Ramayan and Mahabharat be also regarded as pioneer in the colonization and expansion of Aryan culture by killing demons or Asuras all over India. It should however be noticed that the word Arya used in scriptures means such great heroes of the Aryavarta and not a race or language. Thus the word Arya has a cultural importance and not a racial significance.

On the basis of the expressions of the word such as Dasa. Dasyu or Asura it would be absurd to search the Aryan race who are themselves untraceable in the Ṛgveda. In this context it is necessary to examine the Aryan-Dravidion conflict. It is to ascertain that Arya and Dravida both are ancient residents of the country and there is no any indication available in our Vedas and other ancient literature that they both came from outside India and used to fight between themselves. There are some descriptions that there were differences or conflicts between Aryan and Dasa, Dasyu or Asura but who were these tribes-human or super-human is not yet clear. The so called conflicts of Aryans with Asura may be naturalistic phenomena, described in personifying manner.

The modern theory of Aryan invasion is totally different from the culture and ideas presented by the religious documents of Aryans on the one hand and the oldest.Tamil poems from the extreme south of India. dated at least 1000 B. C. on the other. Tamil literature represents the Dravidian spirit at its purest and most ancient form.[1] None of them informs

---

1. The origin and development of Bengali language, S. K. Chatterjee, part I

the indication of homeland outside India or any conflict between Aryans and Dravidians.

The concept of an Aryan race is inferred having strong nordic elements such as tall, fair skinned, brown to black haired and eyes, speaking Indo-European languages, scattereed all over the country particularly in the north among the higher castes or groups in Sindh. Punjab and in certain communities of Maharashtra. Though the whole literature pertaining to Lord Rama and Krishna, who are the real heroes of the Aryans are described dark in the colour. Therefore, there are no evidences to support the theory of conflict between originally white Aryans and black Dravidians or non-aryans, in Hindu secripures originated by modern historians.

The plain fact is that it was the Indo-Europeon language family which spread out from the original homeland and not a racial stock. So the question of the original homeland is a linguistic one and not a racial one. It is to be noted that Hitler, the king of Germany and some other scholars declared that this original Aryan race was typified by the typical Germons or Scandanavions and they were the purest Aryans but Max Muller cancelled this idea by putting the words : I say that even the blackest Hindus represent an earlier state of Aryan speech and thought than the fairest scandanavians.[1]

It was also considered that ancestors of north-Indians, Iranians and Europeans Aryans used to live together in a common habitat for some period prior to their, invasion to India and that was South Russia. The time of dispersal was determined the begining of second millenium B. C. the Indo-Aryans and Indo-Iranians seperated from the Indo-Europeans leaving original homeland and settled in central Asia around 2000 B. C. After staying there for a considerable long period of time in central Asia, The

---

1. The Aryan invasion theory, S. G. Talager, p. 213

Indo-Aryans and the Iranians seperated again from each other and moved towards Panjab and Iran respectively. Then distintive Vedic culture started developing in Punjab around 1500 B. C. According to Max Muller it was exact time when the oldest document of Aryans, Rgveda was composed by Aryan sages around 1000 B. C.

It was on attempt to prove that the great sages of Vedas were not sons of this very earth land as stated in Atharvaveda[1]—Earth is my mother and I am son of motherland. It is confirmed through researches that river Sarasvati of Ṛgveda dried up in the period of 2100-2000 B. C. and hence many Vedic works which praise the grandeur of the said river, must completed before the date.

It is confirmed by solid evidences that the Iranians and Vedic people shared the common homeland and culture in Punjab region because Indian traditions prescribed in Ṛgveda and later Sanskrit texts, anyhow don't point out that the Vedic people had entered the Punjab region from outside. Prof. A. B. Keith quotes—The oldest literature of Aryans supplies no certain indication that they hailed from another country as invaders to the Indus valley, but also a marked sign that whatever story its composers tell, is from a position as of inlanders and not of invaders.

The geographical data, provided by Ṛgveda and Yajurveda exhibits a greater acquaintance with the central and eastern India in the latter, showing perhaps the shift of the seat of Vedic civilization more inland. The later religious books such as Purana are also absolutelly silent on the subject of migration. It is also true that migrating races look back to the memories of the land of their origin for centuries. Such as Persian population of India remember their respective original land even after thirteen hundred years

1. Atharvaveda-12.1.12

when they started migrating to India in from 7th century A. D. for permanent citizenship. The Vedic Aryans retained no memories of extra Indian association for the reson that they had no extra territorial memories and had nothing to say on point. But the Iranian traditions clearly state that their ancestors came to Iran from outside. The common homeland remembered by their anccestors in their religious book Avesta was Airiyānam Vacjo an Aryan place, the so called place commonly known to the Ṛgveda is the Punjab region. A comparision of the post Ṛgvedic—Vedic culture and the Iranian culture suggests that the Iranian culture is post Ṛgvidiç. It means that the Iranians migrated to Iran from Punjab. Since the Ṛgvedic culture is definitely native to Punjab. Avestan indicates that Iranians left the Sapta Sindhu in Punjab region because of severe winter and snow and settled in Iran. Before migrating to Sapta Sindh they probably passed some time in Kashmir. Soma, common to both culture is distinctly the juice of a plant growing in the mountains of northermost west Punjab and the adjoining areas of Kashmir. The indentity of plant is unknown but the plant forms a very essential role in Vedic rituals. It is also clear that languages of Kashmir region share main linguistic resemblances of the Iranian language.

A question arises that why the Aryans don't recolled their former home in their scripures ? Why don't they refer India as a new country reaching from another land as foregners? Why don't they describe themselves in the hymns telling the stories of Ṛgvedic Aryans as invaders ? The clear answer is that India itself is the cradleland of the Aryans. It was general habit of Aryans to travel individually or in groups from India to different directions or in many countries of the world spreading Aryan culture and words of Sanskrit language and returning loaded with informations about Iranians or other cultures. Thus unlike the Iranian traditions they had nothing to remember of their previous residence.

Due to the theory of the invasion, Aryans were credited with a superior Indus volley civilization as compared to the native Dravidians but as soon as the discoveries of Harappa and Mohan-jodaro were resulted, the roles were reversed. Excavators (Marshall 1931) declared that the glorious Indus valley civilization was developed by the Dravidians and Barbarians. Aryan led by Indra, the chief deity, destroyed the city of Hariyupiya (Harappa) of Ṛgveda and destructed the Mohan-jodaro, massacred the population and even children were murdered. brutally.

In a later period (1965-1981) studies confirmed that the massacre was only speculation. The total destruction of the area took place due to normal calamities such as floods and earthquakes. The whole Vedic literature in the context of Indus valley civilization don't propound any evidence for the Aryan invasion. Any of excavators don't support the statement that Indus valley civilization was non-Vedic or non-Aryan. It is ascertained that there is no mean to recognise the unknown Harappa script of the Indus valley civilization written on seals only. They, Harappa members did not leave behind documents and inscription in their language. As soon as the scribble would be familiar, all mysteries would be unlocked and all assumptions would come to an end.

It is confirmed from Vedic literature that the native place of Aryans was called Sapta Saindhava by themselves because they used to reside around river Sindhu and other six rives, those are—Sarasvati, Shatadru, Vipasha, Parushni, Asikni and Vitasta, After the process of drying up of main rivers due to geographical reasons, Aryans proceeded towords Brahmavarta.[1] After setting down in Brahmavarta at the banks of river Ganga their abode become famous as Madhya region.

---

1. Sarasvatī drishadvatyordevanadyoryadantarvam.

Tam devanirmitam desham brahmavartam prachakshate. Manusmriti, 2.17

This is also in keeping with the view that the bulk of the Ṛgveda was composed in the upper Ganga-Yamuna doab and plain. The Ṛgveda holds the Sarasvati especially sacred and also knows Sarayu, the river of the Oudh. A part of the Ṛgveda, the hymns to Ushas recalls the splendours of dawn in the Punjab, but a larger part refers to the strife of the elements, thunder and lighting, rain bursting from the clouds and mountains, which are not seen in the Punjab but in the region called Brahmavarta watered by Sarasvati, Drishadvati and the Apaya, where the bulk of the Ṛgveda must have been composed.[1]

After judging from all of these corners it can be decided that the Aryan invasion theory cannot therefore be regarded as a product of honest research, though the purpose of research might be to find out the truth, the whole truth and nothing else but it is wonderous that the aim of all Western scholars including Max Muller was to destruct the Hinduism through refutation of the truth, and reality in their translations and writings of Hindu religion culture and History.

Maharshi Dayanand a top social reformer of modern India of 20th centruy declares that a person of excellent nature, religious mind, generous mentality, truthful, virtueous and a primitive native of Aryavarta region is actually an Aryan. It is permanent behaviour of Arya that he endeavors for the best consumption of the whole society providing them best education and warding off the unrighteous persons.

It was firm believe of Maharshi that who were the original habitants of Tibet in Himalaya region are Arya. In due course of time they migrated to the feet of Himalaya called Brhmavarta. It was the actual time when there were some conflicts between Aryan and Dasyu-non-Aryans as described in the Vedas. According to Maharshi territories of Aryavart begins from the

---

1. The problem of Aryan origins, K. D. Sethana, p. 14-15

ranges of Himalaya and ends upto in extreme South, Rameshwaram. In this context a verse of Ṛgveda is quoted here—O, All the performers of noble deeds ! convert the whole world to Aryanism, that is performing of noble deeds, inerasing the number of great personalities and driving away the goodless ones—

इन्द्रं वर्धन्तो अप्तुरः कृण्वन्तो विश्वमार्यम्।
अपघ्नन्तो अराव्णः॥[1]



1. Rgveda—9.63.5

Questioning the "Questioning of Ramayanas"

Dr. Dinesh Saklani, Srinagar, Uttranchal

The *Ramayana* and the *Mahabharata* are two great epics of India and their influence on the life of Indians has been great and immeasurable. Regarding the greatness of these two epics, Tagore says: it is not enough merely to say that the *Ramayana* and the *Mahabharata* are two great epics. They are also a history, though not of a particular time or period. They are the eternal history of India Other Histories have changed on the march of time but this history has not. These two epics embody what India cherishes as its ideals.[1] Of these two epics, again, the appeal of the *Ramayana* has been deeper and larger than of the *Mahabharata*, the main reason being the *Ramayana* is a homogeneous text, with a simple and straightforward story.

The *Ramayana* is a living tradition not only in India but in several countries and continents world over. Since ancient times it has been in limelight and the source of ethical and moral values to Indian society. But at the same time it has been questioned and is being questioned every time whenever there is any tension or crisis not only in India but also in the international arena. Whether it is a social, political, cultural or religious issue, debate starts among scholars on the *Ramayana* tradition. The conflict between good and bad even today is equated with Ram Ravana conflict. Interestingly, American action against *Taliban* regime and Osama Bin† Laden in Afghanistan is seen by few scholars of Indology in the same context and attempts were made to glorify President Bush as Rama and vilify Osama-bin-Laden as Ravana.[2]

The *Ramayana* tradition has been questioned by western and, of course, later on by Indian scholars from various angles. Questions are asked on Rama's ideals and deeds, and his morality is being challenged on different grounds.[3] But prior to questioning the *Ramayana,* one must try to go back to the original story of the Ramayana tradition and then raise questions. Questions based on interpolations and insufficient probing are very much susceptible to further questioning. **Thus comes the idea of questioning the "Questioning of *Ramayanas*".**

The Ramayana Tradition: Historical perspective:

For centuries the *Ramayana*—the story of Rama and Sita, Ravana and Hanuman and several other characters—has held the minds of the people, educated as well as uneducated, rich or poor. Everyone knows that its composer was Valmiki. And there is a current tradition among the scholars as well as laymen that the *Ramayana* is an *Adikavya*°. It is the first poem composed in Sanskrit (or in the world, according to one way of thinking). Indeed in India, the name *Ramayana* has cone to be used as a sort of genre name for all texts of the tradition and even as a colloquial label for any long narrative (as in the Hindi expression, °°to narrate a *Ramayan* i.e. to go on at great length about same matter).Traditionally attributed to the poet Valmiki, this Sanskrit epic of 24, 000 verses is thought to have been composed within the first few centuries before the beginning of the Christian era. Internal evidence suggests that a considerable portion of it may indeed have been the work of a single author, but nothing is known of Valmiki as a historical figure. Popular legend depicts him as a lowborn robber[4] who was transformed into a sage by the grace of RAM and who wrote his narrative during his hero's own life time, in the *Treta Yuga* or second aion of the current cosmic cycle which can be placed in the remote past- nine lakh years ago.°° Valmiki is thus hailed by later tradition as *adikavi*- the first-poet, the inventor of the influential sloka meter and the mentor of all later poets,

especially those of the Rama narrative tradition.

Historically speaking, the date for the *Valmiki Ramayana* has been given differently by different scholars and it has not still been satisfactorily decided so far. The study of the *Ramayana* shows that during the *Ramayana* age the vedic gods were popular. This points to the fact that the *Ramayana* reflects the state of an ancient society not far removed from the vedic times. Various recensions and innumerable versions of the *Ramayana* also speak of its antiquity. Again except a few big cities like Ayodhya and Lanka, Rama did find hardly any big *Janapada* or city. However, he came across many big forests interspersed with small hermitages of sages. It means urbanization was limited which was the late *Rigvedic* phenomenon (10th to 8th century B. C.).

There is a considerable evidence to show that the *Ramayana* was a well-known story by the beginning of the christian era. era. In the *Mahavibhasha* (commentary on the *Jnanaprashthana of katyaniputra)*, there is a short passage which says that in the book called *Ramayana* there are 12,000 slokas and they refer to two topics-the abduction of sita by Ravana by violence and the rescue of sita by Rama and their return. Composed perhaps about the reign of king Kanishka, it is the earliest record mentioning the word *Ramayana* and its, size. Ashvaghosha was well acquainted with Valmikis *Ramayana* A terracotta from Kausambi (second century B. C.) depicts the abduction of Sita by Ravana. This terracotta (Allahabad Museum, Allahabad) identified first by R. Sengupta[5] would also testify to the popularity of the Rama legend during the period. The antiquity of the Ramayana can still be pushed back further. Kautilya (fourth century B. C.) warned that nobody should follow the examples of Ravana and Duryodhana which would lead one's downfall6. C. V. Vaidya has pointed out that Valmiki is mentioned in the *Taittiriya Pratisakhya* and in *Vajasneyi Samhita*. Again the *Ramayana* gives a graphic picture of the asrama of the

sages-Bharadvaja, Sutikshna, Agastya and others. The description of the various practices of the asramas in the *Ramayana* reveal a society of the pre-Buddhist times. This would indicate that the composition of the original *Ramayana* of Valmiki took place sometime before the rise of the Buddhism.[7] Macdonell is, however of the opinion that the Ramayana was composed during the middle of the fourth century B. C. and it attained its present form (including the Bala and Uttarakanda which are considered to be later additions) by the end of the second century B.C.[8] Keith also places the composition of the original portions of the Ramayana in the fourth B.C.[9] M. Winternitz, however, pushes down the date of the composition of the *Ramayana* by some centuries. In his opinion, the original *Ramayana* was composed by Valmiki on the basis of ancient ballads, and probably the *Ramayana* in its present form came into existence towards the close of the second century A. D.[10].

The *Ramayana* had existed in oral tradition for a long time before it was recorded in writing. Valmiki, the author of the present *Ramayana*, composed his work on the basis of the ancient stories current in the society. If Valmiki was a contemporary of Rama, as goes the Indian tradition, then the oldest Ramayana was sung in the Vedic dialect for Rama belonged to the Vedic age; and the present *Ramayana* is a Sanskrit redaction of Ramayana[11].

If we have to prove that the *Ramayana*, the main story is a reality, had actually happened, then it has to be shown that the main actors-Rama, Dasaratha, Sita, Janak, Bali, Hanuman and Ravana, and the various important places or sites associated with them- did exist, and that too at a particular time, and that the main story-the exile of Rama, abduction of Sita and her recovery from Ravana could have normally taken place in a certain geographical setting.

Rama was an illustrious descendant of the *Iksvaku* dynasty with its

capital at Ayodhya. For this statement though there is no contemporary (historical) record, still this fact is vouchsafed by all the Puranas and early Jain and Buddhist traditions which are not later than the 3rd century B. C. the names of Rama and his father Dasaratha occur in the list of ancient Indian historical Kings. One of their important contemporary Vedic kings was Divodasa of Panchala whose sister, Ahalya was married to the Rishi Gautama. A son born to them was Satananda, who was Janaka's priest. Rama met this Ahalya on his way to Mithila. The Ramayana story of Ahalya is well known. but the reasonable interpretation would be that there was an estrangement between Ahalya and Gautama for a long time. and Rama brought about a rapprochement or reconciliation between them. Dasaratha and Divodasa were allies as they both fought Sambara[12] . It is true, however that there no clear, unambiguous reference to Rama in the early and later vedic literature, though Janaka, a king of Videha, figures often in the Upanishadas.

Likewise besides Ayodhya, Mithila, Kausambi, Kanyakubja are well known places and the history of these places, though not fully laid bare archaeologically, might be as old as 800 B.C. at least. On the basis of the findings of the potsherds of the Painted Grey ware[13] (P' G W) Sankalia fixed the date of its occurrence between 800 B.C. to 400 B.C. and taking the upper most limit. he says that the antiquity of Ayodhya, and other places, said to be contemporary to it, might go back to this period, that is 800 B. C.[14] This date might be taken if the deepest layers of Ayodhya, Mithila and yield the OCP (Ochre Coloured Ware), and dated to about 1700 B. C. [15] But this is just a wild assumption. The archaeological evidences suggested by Sankalia are not very much convincing. He suggested a tentative chronology of the Valmiki *Ramayana* based on assumption and not on solid evidences. The chronology of the Valmiki *Ramayana* can be decided only if deeper excavation at Ayodhya is conducted and some authentic

evidences are discovered.

In Sankalia's view the foundation of Ayodhya and other sites in U. P. and Bihar might be placed provisionally to about 1500 B. C. Excavations at Chirand, on the confluence of the Ganga and the Ghaghra, have yielded evidence which places the beginning of a pastoral-cum-early agricultural life, subsisting on rice, fishing and hunting and going back to 200 B.C. And Ayodhya is described in the *Ramayana* as having storehouses of rice, though this reference is very probably late, and might not belong to the earliest phase of the city. Thus Rama and his times could be taken back upto 1500 B.C., but could Ayodhya have developed into a city as described in the *Balkanda* .of the *Ramayana* by that time ? In view of Sankalia[16] the descriptions of Ayodhya, Kishkindha and Lanka, as available in the critical edition of the *Ramayana* [17] are those of the cities which were built between A. D. 100 and A. D. 400. It is possible that some of the descriptions, particularly that of Ayodhya, might go back to the 3rd or 4th century B. C. as at that time we had fortified cities with house, having a few floors and terraces. But still the date may go back or we may get factual picture of the development of the city-life before and after Buddha. But all that urban development and material life as mentioned in the *Valmiki Ramayana* can not be viewed as back as 1500 B. C. Therefore, there might have been a long gap between Ur (original) *Ramayana* and the *Ramayana* as produced by Valmiki and it is quite evident that the original *Ramayana* might be quite different from the *Ramayana* we have at present. And if Valmiki composed *Ramayana* during the life time of Rama, it certainly does not match to one which is attributed to him. The origins or sources of the Ur *Ramayana* might go back to period between 1500 and 1000 B.C. Valmiki made the *Ramayana* into a heroic poem and his poem went on inflation from time to time, incorporating at least some features of that time. When this heroic poem was created, mythical things-characters and events were introduced

into the story. This inflation has not stopped, it is going on before our eyes. Romila Thaper quips about the interpolation in the Ramayana story in the following words, •Soon after the time when the secular epic the Ramayana had been converted into sacred Vaisnava literature by the Bhargava Brahmanas and the hero Rama had been recorded as an avatara of Visnu, a Jaina poet, Vimalasuri, in the early centuries A.D. wrote his version of Ramayana in Prakrita, the *Paumacariyam*°° [18]

Being a Kavya, it was recited from region to region and naturally events of later periods cane to be interpolated in the story. The greatest interpolation seems to have taken place between the 2nd century B.C. and 3rd century A. D. After the Gupta period, Rama was deifined and regarded as one of the *avataras* of Visnu. The scenes from the *Ramayana* were now, sculptured in temples, but it took some more centuries before Rama was actually worshipped. This is what historical evidences suggest, but it does not mean that if we do not have any earlier recorded evidence about Rama worship, it was not there. This is a problem of historical writings, and historians have to cope with this. The ancient Indians left innumerable material remains. But the major part of these remains lies buried in the mounds scattered all over the county. If excavated properly, these mounds can throw some light in understanding the various phases of socio-cultural development depicted in our ancient literature like the *Ramayana and* the *Mahabharata*. in the lack of contemporary manuscripts, it is very difficult to know the actual date of the *Ramayana*, the *Mahabharata and* any such ancient text. All attempts to decide the accurate date of our epics are based on assumptions. Although the ancient Indians knew writing as early as 2500 B. C., our most ancient manuscripts belong to the fourth century B.C. and they are found from central Asia, where the Prakrit language had spread from India. Thus in the absence of accurate evidences-archaeological as well as historical- literary sources are interpreted by the historians according to their own ideological

basis and notions. As Romila Thaper correctly says, the interpretation on Indian history from the 18th century onwards relates closely to the world view of European, and particularly British historians, who provided the initial historiographical base. The resulting theories reflected, whether consciously or not, the political and ideological interests of Europe-the history of India becoming one of the means of propagation those interests[19] Similarly, recent historical writings[20] try to interpret the Indian past with the present socio-political concerns and problems. All this is happening, in the lack of availability of original sources which can confirm or reject the literary writings. Therefore, no interpretation of Indian past can be claimed as a final and authentic one.

Valmiki Ramayana and Other Ramayanas:

It is generally accepted that the *Valmiki or Adi Ramayana* is a homogenous word by a single author, Valmiki. There are three recensions of this work, consisting of 24,000 slokas in seven Kandas and all of them suffer additions and interpolations. These recensions reflect influence, and thus differ on many points. Not only the regional *Ramayanas,* but Sanskrit *Ramayanas* also render many variations between themselves in respect of the Ramkathas. Valmiki is the first systemiser of the various stories current about Rama legend in the society. But in the course of time the Rama story narrated by him also acquired various colorations, modifications. This is apparent from three well known recensions of the *Valmiki Ramayana* itself, namely-the Bombay Edition, represented in the *Ramayanas* printed by the Nirnay Sagar Press, Press, Bombay; the Gaudiya or Bengal represented in the Gorresic Edition (Paris) and in the *Ramayana printed* by Amresvara Thakur and other scholars of Calcutta, and the third one is the west Indian recension of the Dayanand Mahavidyalaya, Lahore and the *Sadhu Asrama,* Hosiarpur (Punjab). The Bombay recension containing archaisms in language seems to be the oldest form of the text. All these recensions go

comparatively to ancient times and they offer several differences in reading, at least one-third of the verses that one recension has, doses not occur in the other two recensions. These differences are due to the fluctuations of oral traditions among the reciters of the epic. Thaper calls attention to the plurality of *Ramayanas* in Indian history: §The Ramayana does not belong to any one moment in history for it has its own history which lies embedded in the many versions which were woven around the theme at different times and places."[12] Critical examination now suggests that it must have passed not only many stages of development but also that it contains numerous interpolations and addition of Books I (*Adikanda*) and VII (Uttarakanda). R.S. Sharma writes that the *Ramayana* of Valmiki originally consisted of 6000 verses which were raised to 12000 verses and finally to 24000.[22]He further says, "Although this epic appears to be more unified than the *Mahabharata*, it has also it's didactic portions which were added later. The *Ramayana* compositions started in the 5th century B.C. Since then it passed through as many as five stages, and the fifth stage seems to be as late as the twelfth century A.D."[23] -

The *Mahabharata*, towards the end of its third book (Vana), dedicated a subsection to Rama Story called *Ramopakhyana*, besides it also has several short resumes of the story of Rama in different contexts. Jacobi, Winternitz and Sukhthankar, the first editor of the critical edition of the *Mahabharata*, discussed the question of relation of the *Ramopakhyana*, in the *Mahabharata*, with Valmiki *Ramayana* and concluded that the *Ramopakhyana* knew Valmiki and represented a free summary of Valmikis text.[24]

Jain poets wrote the saga of Rama in detail-either in Sanskrit or Prakrit. They were Vimal Suri, Ravisena, Jinasena, Gunabhadra, Svayambhu, Puspadatta and others. Their *Ramayana* stories were composed between the 4th and 12th century A.D. Certain myths were incorporated in these

compositions e.g. the association of *Vidyadharas* (in some places, *Yaksas* or *Nagas)*, with the Ravana group and the basis of these myths is associated with the Himalaya. Vimal Suri's *Padmacarita,* sometimes called *Padmapurana* or *Ramayana Purana* and is said to be composed in 4th-5th century A. D. The Jain used the *Ramayaṅa* with drastic changes in the story, incidents and characters.

Early Buddhistic literature, Pali and Sanskrit, knows the *Ramayana* story very well which it uses with orientation to its own purpose. There are several *Jatakas* which thus use the main stroy of the *Ramayana* as well as its episodes. The earliest literary evidence of the Rama story, of it's first component is recorded in the thirteen Pali verses (gathas) of the *Dasratha Jataka* (no. 461). The period of the *Jataka* stories ranges from 5th century B. C. to the 2nd century. B. C. The *Jatakas*- The *Lalitavistara, Mahavastu, Sadharmapundirika,* etc. have not merely echoes but actual verbal parallels with the descriptions of Rama, his personality, his qualities of head and heart and the descriptions of palace and *harem* in Lanka in the *Ramayana.* To enjoy its vogue among the people of South-East Asia, who follow the *Dhamma* of the Buddha, there has already been a long historical background for the *Ramayana* as part and parcel of the Buddhist writings and for Rama as a *Bodhisatva.*

The story of Rama seems to have been popular in Bengal quite early and it increaed with the advancement of time. The archaeological evidences suggest this. The story was used of glorification of the Pala ruler Rampala by Sandhyakarnandin in his *Ramcharitra* composed in 12th century A. D. The *Ramcharitra* describe by means of *slesha* the double story of Rama, king of Ayodhya and Rampala (C. 1077-1130 A. D.), king of Bengal. It is interesting to note that the verse seventh of the *kavi-prasasti* portion of the *Ramcharitra* describes Rampala as the new incarnation of *Narayan (Abhinava-Narayanavatara)*. This seems to be supported also by a later

work called *Sekh-subhodaya*.

The earliest extensive treatment of The *Ramayana* theme in Bengali is the *Ramayana* by Krittivasa supposed to be composed in the first half of the 15th century. Though Krittiavasa's *Ramayana* is in the main based on the *Valmiki Ramayana*, it can not be called a mere translation of the latter. Without altering the main outline of the story, Krittivasa has introduced many new episodes, bearing on local customs and sentiments. While some of these new episodes are his own creation, the majority can be traced to the Sanskrit *Adbhuta Ramayana* and *Jaimini Bharata*. Perhaps, the projection of *bhakti* by different Vaishnava and Sakta sects of subsequent days had profound effect on the post Valmiki Sanskrit *Ramayanas* and their composition in various regional languages.[25] There were several works written on the *Ramayana* theme in Bengali after Krittivasa's work.

Kalidas's (5th century A. D.) narration of the Rama story in his *Raghuvamsa*, was largely based on Valimiki's Ramayana. But at the same time he incoporated many new aspects into it under the influence of the religious developments of his times.

Kamban composed *Irumuvaturam* arond 12th century A. D. in Tamil. There are deviations in *Kamban Ramayana* from *Valmiki Ramayana*. In terms of basic elements such as plot, it is filled with local detail, folklore, poetic traditions, imagery, and so forth as in Kamban's telling or that of the *Bengali Kirttivasa*. Very often these later texts use the plot and characters and names of the earliest text, and use them to say entirely new things, often in an effort to subvert the predecessor by producing a counter text. *Ramakatha* was written in *Khotanese* language in Verse around the 9th century A. D.

Bhavabhuti's *Uttararamacarita* is not only the best work of Bhavabhuti, it is also the best drama of the *Ramkavya*. The ending is comedy and this is Bhavabhuti's originality and Sita, at the end returns to

Ayodhya with Rama. We find the *Ramayana* in almost all the languages of India and even in dialects. *Ramcharitmanas* of Tulsidas is one such work which makes Rama story more popular and widespread because it was in a dialect of Hindi and could be easily communicated and presented among the people in North India. Thus the composition of new *Ramayanas* increased their number and Camille Bulke, counted three hundred such tellings. To some extent all other *Ramayanas* play on the knowledge of previous tellings. In several of the later *Ramayanas* such as the *Adhyatma Ramayama,* (16th century) when Rama is exiled, he does not want Sita to go with him. At first she uses the usual arguments—she is his wife, she should share his sufferings, exile herself in his exile, and so on. When he still resists the idea, she is furious. She bursts out, "countless *Ramayanas* have been composed before this. Do you know of one where Sita does not go with Rama to the forests". That clinches the argument and she goes with him.[26]

Thus there are so many *Ramayanas* besides *Valmikiki Ramayana.* They vary not only from the *Valmiki Ramayana* but also from each other. There are marriage songs, narrative poems, palace legends, temple myths, paintings, scuplture and the many performing arts. The various texts not only relate to prior texts directly, to borrow or refute, but they relate to each-through this common code or common pool. Ramanujam likens the *Ramayana* Tradition to a pool of signifiers that includes plot, characters, names, geography, incidents and relations, arguing that each *Ramayana* can be seen as a crystalization''.[27] As we see, Valmiki Ramayana originally consisted only five kandas and it presented Rama as a human hero, while the Bala and the Uttara kanda glorify him as an incarnation of Vishnu. The present Ramayana with seven kandas including Bala and Uttara kanda might have got it's complete shape by the second century A. D. for these two kandas clearly reflect the sociao-economic developments of that time. The

level of urbanization attained, the description of matterial life such as plenty of golden jewelry, prosperity, fine silk clothes etc,. all reflected the characteristics of the 1st-2nd century A. D., when India's trade with western world was flourishing and gold was pouring from Roman empire. The caste rigidity shown in Uttara kanda through Sambuka incident and discriminatory attitude towards woman as reflected in the banishment of Sita by Rama on the grounds of gossip of a washerman about Sita's chastity, reveal the tendencies of the later Vedic times. Therefore, the addition of these two kandas to the genuine Rama story might have taken place around 2nd century A. D. or even after that.

Keeping in view the various *Ramayana* versions, a need was felt for a critical edition of the *Ramayana.*[28] Such an edition was prepared at Baroda after collating almost all the manuscripts of these different versions. It is interesting to note that the oldest manuscript known so far is one from Nepal. It bears the date A. D. 1020, whereas the latest one is of 1800 A.D.

Questioning the "Questiong of *Ramayanas*" :

As discussed above, the *Valmiki Ramayana,* went on being inflated from time to time and many other *Ramayana* stories were composed and concocted later on. This inflation has stopped and it is still going on.

Europe's contact with India has brought into play a critical attitude to all significant elements and outcrops of Indian tradition and the *Ramayana* for obvious reasons, has come to be subjected to serve analytical probe, giving rise to appraisals and theories of widely varying nature. Since such critical approach to the *Ramayana* is in progress, the endeavors of appraising and assessing the *Ramayana* from various angles of vision tend to be on the increase with the passage of time, revealing the unfading popularity of the *Ramayana* saga.

More recently the *Ramayana* has been in question by the so called

protagonists of social justice, feminists, critics and historians. The *Ramayana* is being used and misused by different politicians as per their own need and for their advantage. Such questions need a thereadbare examination and their validity if any, needs to be questioned on historical grounds.

The first such question time and again is raised by the so called protagonists of social justice and even by certain prominent historians[29] who ask Rama to justify his killing of Sambhuka. I quote Romila Thapar, "For the Upper Castes Rama may be the—*maryada purusottam*—the man to be venerated but would the same be true of the lower castes, who would be familiar with the story of Rama killing a *shudra* because he had dared to perform rituals permitted only to the Upper Castes?" Now as has been discussed earlier, and as Romila Thapar herself admits that interpolation took place in the *Ramayana* stroy the Uttarakanda was not the part of the original *Valmiki Ramayana* and it seems to be an interepolation of the later Vedic times (3rd century to 2nd), the Sambhuka episode is a later addition since it finds place in Uttara kanda. Therefore, such an interpolation and question based on interpolation seems to be out of context. If Rama was the king of the post-Vedic times, the Sambuka incident might have been authentic and somewhat real, but since the history of Rama is not very clear, we can not associate him with the caste ridden society. The question itself is irrelevant and uncalled for, since the history of Rama is still to be probed and do one knows whether Rama really killed Sambuka or not. And if Rama killed Sambuka, who was that Rama, Rama of *Valmiki Ramayana* or Rama of later interpolated and inflated versions of *Ramayana* ? And if Rama's killing of a *Shudra* is being highlighted and publicized, why not his affection for Nishad Raj Guha (Kevat), and the modesty he displayed by gladly eating the pre-tasted fruits offered to him by Bhilni? Valmiki, himself supposed to be a lowborn[30] was highly respected by Rama. Why Rama did

not kill Valmiki for performing so many rituals and imparing education to his sons since these duties were supposed to be meant for upper castes only? The champions of social justice and historians of ancient Indian history and culture must try to find out the answers to these questions before picking up questions on unestablished facts. Since the date of *Ramayana* has not been yet very authentically and satisfactorily decided and as has been discussed earlier, the original *Ramayana* story may go back upto 1000 B. C. or 800 B. C., or even before that, how could a historian look for a four-fold caste based society in that period, since it is very clear that caste-based society emerged only during the later vedic period. Similarly, the second case for which the trial of Rama is very regular in the court of historians and feminists, is the episode of Sita's banishment by Rama in Uttarakand. What an unjust and inhuman attidute of Rama had for his pregnant wife when be just banished her even after verification of her purity, because he had to protect his honour so much under threat by the gossip of a belligerent washerman! Not only this. Rama has been accused for asking Sita how Ravana would control himself in the presence of a beautiful woman like Sita.[31] He decleared that Sita was impure and that is why he was leaving her. "He also advised her to stay either with Laxman, Bharata or Shatrughana who were her brother-in-laws."[32] Now this is something just like crossing the '*Laxman rekha*'. I have yet to search that Rama who suggested Sita such a noble path. Originality of Uttarakand itself is under question and scholars of the *Ramayana* tradition consider it an interpolation not only on philogical grounds but also on the technical aspects.[34] If we keep aside Uttarakand from the *Valmiki Ramayana*, it is a comedy and Sita is a popular Queen and ideal, acceptable and loving wife of Rama. But a sheer interpolation and addition has turned the tables and brought havoc on Sita and disregard for Rama. Let us apply a little bit logic also. Rama, despite knowing very well about the immoral act of Ahalya, showed generosity towards her and relieved her of her suffering and thus

displayed magnanimity to a guilty woman. The same Rama, in order to set free Sugriva's wife from the custody of Bali, even played foul in killing him and thus protected the dignity of a woman at the cost of his own ideals. As stated earlier Rama showed a great sense of modesty and respect to a tribal woman by accepting her pre-tasted fruits even though he knew that the fruits were not pure. But how strange! See the creulty of the same Rama is case of his own beloved wife Sita. He fought a tough battle against Ravana, killed him and ultimately relieved Sita, got her back after her successful fire trial and accepted her as a Queen, but just after listening to the gossip of a washerman he immediately banished his wife and the queen of Ayodhya to satisfy a washerman. It is just a concoeted story and if one believes in it, how would one explain Rama's attitude to Ahalya, Tara, Rooma and Bhilni. In majority of the cases Rama was chivalrous, magnanimous and dutiful to women. Bharata, the son of Kekei was disrespectful and abusive to her after she banised Rama, but the latter was most respectful and obedient even to Kekei who filled up his life with horror and gloom. In the light of these arguments and reasons, one must apply reason while understanding the case of pregnant Sita's exile. This story seems to be an invention and addition of post-Vedic times, when male domination was an established fact and subjugation of woman was complete. Rama story supposed to be popular and ideal, was used by the interpolater.

There are other questions besides the above prominent one, posed to Rama and the *Ramayana*. In view of Romila Thapar the story of *Ramayana* was not "so sacrosanct by the time *Dashratha Jataka* was composed"[34] and therefore the writer of *Dasratha Jataka* had no knowledge of Ramayana Story. Very simple point is that if the *Ramayana* story was not sacrosanct by that time, it was at least there and it must have attained a certain degree of popularity or circulation in the society, that is why the Buddhist writers had to take its support for propounding the virtues of Buddha in his previous

birth and thus wining the faith of people and creating an environment for the acceptance of Buddha as a figure no less than Rama, endowed with divine virtues not only in his current life but also in his previous births. This sort of claim in religious propogation has been there in history and in the same spirit later on *Vaishnavites* count Buddha as one of the ten incarnations of Vishnu himself. Not only Buddhists, but even Jains had the *Ramayana* as a source of writing their own *Ramayanas* with variance. For a new tradition or faith it is always unavoidable to bank upon the established tradition. Therefore, how does it matter if *Dasratha Jataka* or *Jain Ramayanas* are somehow related with the *Ramayana* Tradition. Why such irritation and conflict in accepting the truth ? Again as mentioned earlier Romila Thapar herself accepts elsewhere[35] that Rama was deified during the early centuries A. D., the Rama story might had gained popularity during the early centuries B. C.

The questioning of the *Ramayana* may not be appropriate tool to make it handy rather it may prove fatal not only to this glorious tradition but to the social harmony and religious tolerance. The work of a historian is not to divide but to put the facts in the right persective and interpret them in totality. The need is to understand the various phases of the development of the Rama story and identify original story rather than accepting the interpolated versions as real one. And if questioning is to be done, questions must be based on proven facts and historical realities.

References and Notes

1. Banerjee, P. *Rama in Indian Literature, Art and thought,* Delhi, Vol. I p. 1
2. Discussion came into notice during the International Ramayana Conference at Northern Illinois University, USA, held from 21-23 September, 2001.

3. Richman, Paula, 2001. *Questioning Ramayana; A South Asian Tradion,* University of California Press, Berkley.

4. Lutgendorf, Philip, 1994. *The Life of a text Performing the Ramcharitmanas of Tulsidas,* OUP, Delhi, p. 3

5. Sengupta, R. 1972-73. "Ravana carrying away Sita, Terracotta from Kausambi". *Journal of the Andhra Historical Research Society,* Vol. xxxii, pp 127-32

6. Kangle, R. P. 1965. *The Kautilya Arthasatra,* Bombay, part 1, 1.6.8

7. Vaidya, C. V., 1906. *The Riddle of the Ramayana,* Bombay, p. 10

8. Macdonnel, A. A., *The Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Vol. 10, p. 575

9. Keith, A. B., 1915. "The Date of the Ramayana". *Journal of the Royal Asiatic Society,* pp. 318-321

10. Winternitz, M., 1927. *A History of Indian Literature,* University of Calcutta Publication, Vol. I, Part I, p. 453

11. Banerjee, P. *op. cit.* p. 6

12. Pradhan, Sitanath, 1979. *Chronology of Ancient India,* p. 6ff.

13. Sankalia, H. D., 1972. *Ramayana : Myth or Reality ?* Peoples Publishing House, New Delhi, p. 45

14. For OCP see *Indian Antiquity,* March 1972, p. 45 where on the strength of thermolumine scent examination, a date around 1700 B. C. has been suggested by J. Huxtable and D. W. Zimmermna.

15. Sankalia, H. D., *Op. cit.* p. 46

16. *Ibid.*

17. *The Critical Edition of Ramayana* has been prepared at Baroda after collating all the manuscripts of different versions (1960-75)

18. Thapar, Romila, 2000. *history and beyond,* New Delhi, p. 14
19. Goldman, R., 1981. *The Ramayana of Valimiki, Balkand* Princeton University Press, USA, Vol. I, p. 14-29
20. Thapar, Romila, *op. cit.* p. 2
21. Thapar, Romila, 1989. "The Ramayana Syndrom" *Seminar No. 352.* (January) p. 72
22. Sharma, R. S. 1990. Ancient India, NCERT Publication, New Delhi, p. 12
23. *Ibid.*
24. Raghavan, V. 1980. "The Ramayana in Sanskrit Literature" in V. Raghavan edt. *The Ramayana Tradition in Asia,* Sahitya Akademi, New Delhi, p. 3
25. Banerjee, P. *op. cit.,* p. 187
26. See Rai Bahadur Lala Baijnath trans., *The Adhyatama Ramayana,* Allahabad; the Panini office 1913, rept as extra Vol. I in the sacred Books of the Hindhus, New York, AMS Press, 1974.
27. For a discussion of the geography- physical and emotional of Classical Tamil poetry, see A. K. Ramanujan, the *interior Landscape,* Bloomingtton, Indiana University Press, 1967
28. Sarkar, Amal, 1987. *A study on the Ramayana,* Rddhi India, Calcutta, p. 2
29. See *Questioning Ramayanas : A South Asian Tradition* edit by Paula Richman, University of Calcutta Press, Rerkeley, 2001. p. x
30. Luthendorf, Philip. *op. cit.*
31. Kelkar, A. Meena, 1995. *Subordination of Woman : A New Perspective,* Descovery Publishing House, New Delhi, 1995 p. 65
32. *Ibid.*

33. The Uttarakanda in *Valmiki Ramayana* is after *Phalashruti. Phalastruti* is supposed to be the end of any sacred story or prayer. Therefore, Uttarakanda is not composed by Valimki. Also experts of Philology on the philological grounds consider it an interpolation.

34. See Paula Richman edt. *Questioning Ramayanas, A South Asian Tradition,* University of California Press, Berkeley, 2001. P. X

35. Thapar, Romila, 2000. *history and beyond,* Oxford, University Press, New Delhi, p. 14



Hanuman, the Lord as well as the longed one

Goparaju Rama, Allahabad

In the *Srimadvalmikiramayana* the role of Hanuman is invisibly a paramount one. He is regarded in high esteem. Jambavan knows the very necessity and significance of Hanuman. The context is as follows :

Battle was going on between the vanaras and the army of Ravana. Many from the Rama's side were lying scattered with injuries. Vibhishana sets out to find out the position and situation in the battle field. He comes within the sight of Jambavan. On seeing Vibhishana Jambavan asks him whether Hanuman is grasping for breath ?

Vibhishna immediately questions Jambavan "Leaving Rama and Laxmana" why are your so fond of Hanuman ?

Jambavan replies politely : If Hanuman is alive all of us are alive even we were dead. If Hanuman breathes his last we are dead even we were alive;

अञ्जना सुप्रजा येन मातश्विा च सुव्रत।

हनुमान् वानरश्रेष्ठः प्राणान् धारयते क्वचित्? ॥ 47-18 ॥

श्रुत्वा जाम्बवतो वाक्यं उवाचेदं विभीषणः।

आर्यपुत्रावतिक्रम्य कस्मात् पच्छसि मारुतिम् ॥ 47-19 ॥

नैव राजन् सुग्रीवे नाङ्गदे नापि राधवे।

आर्य संदर्शितः स्नेहः यथा वायुसुते परः ॥ 47-20 ॥

विभीषणवचः श्रुत्वा जाम्बवान् वाक्यमब्रवीत्।

श्रुणु नैऋतशार्दूल यस्मात् पृच्छामि मारुतिम् ॥ 47-21 ॥

अस्मिन् जीवति वीरे तु हतमप्यहता वयम्।

हनूमत्युज्झितप्राणे जीवन्तोऽपि मृता वयम्॥47-22॥(युद्धकाण्डम्)

The charesteristic of Hanuman is that he needs exhortion. The more you exhort him the quickly he listens to you. In the Sundarakanda Sita exhorted him many a times

त्वमस्मिन् कार्यनिर्योगे प्रमाणं हरिसत्तम।

तस्य चिन्तय यो यत्नो दुःखक्षयकरो भवेत्॥ 39-4 ॥

हनूमन् यत्नमास्थाय दुःखक्षयकरो भव॥ 39-5 ॥

यथा च स महाबाहुः मां तारयति राघवः।

अस्मात् दुःखाम्बुसंरोधात् त्वम् समाधातुमर्हसि॥ 39-9 ॥

(सुन्दरकाण्डम्)

The last verse she repeated thrice. On listening to it Hanuman became enthusiastic spontaniously and destroyed everything in the Lanka, fulfilled his mission of locating and having a company with Sita. Such is the significane of his exhortion. These are the verses which have potential effect upon meditating again again.



Book-Review

कृति मन्त्रद्रष्टा वेदव्यास महर्षि पराशर; रचयिता रघुनाथप्रसाद तिवाडी 'उमंग'; अर्चना प्रकाशन, 31 चित्रगुप्तनगर-1, जयपुर-5 ; प्रथम-संस्करण 2003; मूल्य सजिल्द 300 रू, अजिल्द 250 रू ; पृ० 63 + 244

पुराणों में मरीचि, अत्रि, अङ्गिरा, पुलह, क्रतु, पुलस्त्य एवं वसिष्ट जैसे 7 ऋषियों को ब्रह्मा के पुत्र के रूप में स्वीकृति मिली है–

मरीचिरत्रिर्भगवनङ्गिराः पुलहः क्रतुः।

पुलस्त्यश्च वसिष्ठश्च सप्तैते ब्रह्मणः सुताः॥

(हरिवंश पुराण, पर्व 7.8)

हमारी परंपरा में ऋषियों को मन्त्रद्रष्टा कहा गया है। उन मन्त्रद्रष्टा ऋषियों में पराशर का नाम उल्लेख्य है। पराशर को वसिष्ठ के पौत्र एवं शक्ति के पुत्र माना गया है। कूर्म-पुराण इस तथ्य की पुष्टि इस प्रकार करता है–

अरुन्धत्यां वसिष्ठस्तु शक्तिमुत्पादयत् सुतम्।

शक्तेः पराशरः श्रीमान् सर्वज्ञस्तपतां वरः।

(कूर्मपुराण, पूर्व वि० 18/23)

ऋग्वेद के सायणभाष्य एवं अन्यत्र भी इस संबन्ध में प्रमाण उपलब्ध है–

वसिष्ठस्य सुतः शक्तिः शक्तेः पुत्रः पराशरः।

(सायणभाष्य, ऋग्वेद 1.65)

पराशरः ऋषिः वसिष्ठस्य नप्ता शक्तेः पुत्रः एव।

(नि० दु० 6-6-30)

गणेश-पुराण में वत्सला को पराशर की पत्नी के रूप में मान्यता प्राप्त है। अन्य कई प्रामाणिक स्रोतों से पता चलता है कि पराशर की पत्नी का नाम घृताची अथवा काली है। समीक्ष्य कृति के अध्ययन से पराशर के जन्म एवं नामकरण-सम्बन्धी कई रोचक तथ्य उद्घाटित होते हैं। शक्ति की विधवा पत्नी अदृश्यन्ती अपने सास-ससुर अरुन्धती एवं वसिष्ठ के सान्निध्य में आश्रम में रहती थी। उन्होंने ऐसे समय में एक पुत्र सन्तान को जन्म दिया जब वसिष्ठ शक्ति समेत अपने सौ पुत्रों के असमय निधन से दुःखी होकर आत्महत्या करने का प्रयास कर रहे थे। चूँकि यह बालक (परासु) वसिष्ठ मुनि को पुनः जीवित रहने की प्रेरणा दी इसलिए विश्व में वह पराशर के नाम से ख्यात हुआ—

परासु सः यतस्तेन वसिष्ठः स्थापितो मुनिः।
गर्भस्थेन ततो लोके पराशर इति स्मृतः॥

(महाभारत, आदिपर्व 177.3)

अथवा जिनकी परा (वाणी) शर के समान गतिशील एवं प्रभावी हो उन्हें भी 'पराशर' कहा गया है। माधव सायणाचार्य की धातुवृत्ति के क्र्यादिगण के 16वें सूत्र में कहा गया है- ***पराशृणाति पापानि इति पराशरः।*** अर्थात् जिनके दर्शन करने मात्र से पापों का विनाश हो जाता है उन्हें पराशर कहते हैं।

वसिष्ठ एवं शक्ति के नाम से अनेक मन्त्र ऋग्वेद, सामवेद आदि में मिलते हैं। न केवल वेदों में अपि तु पुराणों में भी वसिष्ठ, पराशर, परशुराम आदि अनेक ऋषियों का उल्लेख मिलता है। वस्तुतः वसिष्ठ, शक्ति, पराशर ये तीनों ऋषियों को प्रवर कहा गया है।

पाराशराणां सर्वेषां त्र्यार्षेयः प्रवरो मतः।

पराशरश्च शक्तिश्च वसिष्ठश्च महातपाः॥

(मत्स्यपुराण, 201, 39)

प्रस्तुत पुस्तक के विद्वान् लेखक रघुनाथप्रसाद तिवाडी 'उमंग' ने वेदों, ब्राह्मणों, उपनिषदों, पुराणों, भारतीय तथा पाश्चात्य विद्वानों के विमर्श ग्रन्थों का अनुशीलन कर, इसे सानुवाद उद्धृत कर समीक्ष्य कृति के रूप में एक उत्कृष्ट ग्रन्थ प्रस्तुत किया है। अपने अध्ययन एवं अनुशीलन के प्रसंग में इन्होंने भारत की कालगणना पद्धति संबन्धी अपना शोधपरक निष्कर्ष प्रदान किया है जिसके आधार पर मन्वन्तर चतुर्युग आदि काल का विभाजन होता है। वेदव्यास परंपरा का अनुशीलन करते हुए ग्रन्थकार ने ग्रन्थ में न केवल पराशर अपि तु महर्षि वसिष्ठ, अरुन्धती, शक्ति, पराशर, कृष्णद्वैपायन, शुकदेव आदि के स्वरूप, इतिहास एवं परंपरा का वस्तुनिष्ठ, प्रमाणपुष्ट एवं तार्किक विवेचन प्रस्तुत किया है।

यद्यपि आम आदमी कृष्णद्वैपायन को ही वेदव्यास समझने का भूल करता है तथापि शास्त्रों के मन्थन से पता चलता है कि हमारी परंपरा में अनेक वेदव्यास हुए हैं। अन्यून 28 वेदव्यासों की परंपरा तो सुविदित ही है। विष्णुपुराण (3.3.1-19) के अनुसार उन 28 वेदव्यासों के नाम इस प्रकार हैं–ब्रह्मा, प्रजापति, उशना (शुक्राचार्य), बृहस्पति, सविता (सूर्य), मृत्यु, इन्द्र, वसिष्ठ, सारस्वत, त्रिधामा, त्रिशिख, अन्तरिक्ष, वर्णि (धर्म), त्रैयारुण, धनञ्जय, ऋतुञ्जय (मेधातिथि), जय (व्रति), भरद्वाज (अत्रि), गौतम, हर्यात्मा, वाजश्रवामुनि, तृणबिन्दु, ऋक्ष (वाल्मीकि), शक्ति, पराशर, जातुकर्ण एवं कृष्णद्वैपायन। जैसा कि हमलोगों ने देखा उपर्युक्त वेदव्यासों की शृंखला में वसिष्ठ, शक्ति एवं पराशर का नाम क्रमशः क्रम-संख्या-8, 25 एवं 26 में परिगणित है।

सृष्टि के एक कल्प काल को 14 मन्वन्तरों में विभाजित किया जाता है। विष्णुपुराण

(अंश 3, अध्याय 1-2) के अनुसार उन 14 मन्वन्तरों के नाम इस प्रकार हैं–स्वायम्भुव, स्वारोचिष, औत्तमी, तामस, रैवत, चाक्षुष, वैवस्वत, सावर्णि, दक्षसावर्णि, ब्रह्मसावर्णि, धर्मसावर्णि, रुद्रसावर्णि, रुचि और भौम। विभिन्न पुराणों में इन मन्वन्तरों के नाम में भी कहीं-कहीं भिन्नता देखने को मिलती है।

पुराणों में बताया गया है कि प्रत्येक मन्वन्तर की हर चतुर्युगी के द्वापर में एक वेदव्यास का आविर्भाव होता है। इस तरह एक वेदव्यास से दूसरे वेदव्यास के मध्य एक चतुर्युगी का अन्तर होता है। स्कन्दपुराण में प्रदत्त कालगणना के अनुसार एक चतुर्युगी में कुल 43 लाख बीस हजार वर्ष होते हैं जिनमें सत्ययुग में 17, 28000 वर्ष, त्रेतायुग में 12, 96000 वर्ष, द्वापरयुग में 8, 64000 वर्ष तथा कलियुग में 4,32000 वर्ष होते हैं। वर्तमान समय में वैवस्वताख्य 7वाँ मन्वन्तर की 28वीं चतुर्युगी चल रही है और प्रवर्तमान इस युग के वेदव्यास कृष्णद्वैपायन माने जाते हैं।

इन वेदव्यासों में से कईओं का उल्लेख त्रेता, द्वापर आदि अनेक युगों के प्रसंग में मिलता है। ग्रन्थकार ने प्रसंगतः अनेक ग्रन्थ एवं अनेक विषयों पर विस्तृत रूप से प्रकाश डाला। उदाहरणार्थ शुकदेव के स्वरूप, काल और संदर्भों पर एक पृथक् अध्याय इस पुस्तक में देखने को मिलता है। इस ग्रन्थ के अध्ययन से यह भी तथ्य उद्घाटित होता है कि व्यासदेव की भाँति एकाधिक शुकदेव भी हुए हैं। वेद, पुराण एवं प्राचीन वाङ्मय में उपलब्ध साक्ष्य से ज्ञात होता है कि पराशर भी एकाधिक रहे हैं। कुल मिलाकर इस पुस्तक में अन्यून 6 पराशर की चर्चा आई है। महाभारत के अनुसार वसिष्ठ पौत्र पराशर, कृष्णद्वैपायन वेदव्यास के पिता से भिन्न थे।

पराशर मन्त्रों के द्रष्टा तो थे ही, साथ-साथ 15 अन्य ग्रन्थों के रचयिता के रूप में भी इनकी प्रसिद्धि रही है। वे ग्रन्थ हैं–बृहत्पराशरशास्त्र, बृहत्पाराशरीय धर्मसंहिता, लघुपाराशरी, पराशरस्मृति, पाराशरीय वास्तुशास्त्र, पाराशरीय नीतिशास्त्र, पराशरसंहिता वैद्यक, पराशरपुराण, विष्णुपुराण (पुराणरत्न), पराशरगीता, श्रीरामचरितामृतम्, विष्णुपुराण, तत्त्वविचारपुराणरत्न, श्रीभगवत्स्वरूप पुराणरत्न

तथा ब्रह्मयोग आदि।

ग्रन्थकार ने समीक्ष्य ग्रन्थ को कुल 6 अध्यायों में बाँटा है। प्रथम अध्याय में वेदव्यास परंपरा एवं प्राचीन कालगणना, द्वितीय अध्याय में पराशर के पितामह वसिष्ठ, तृतीय अध्याय में पराशर के पिता शक्ति, चतुर्थ अध्याय में वेदव्यास महर्षि पराशर, पञ्चम अध्याय में शुकदेव मुनि तथा षष्ठ अध्याय में पराशर वंशज पारी के बारे में चर्चा है। इन 6 अध्यायों में कई उप-अध्याय भी देखने को मिलते हैं। इनमें से कालगणना इकाइयां, महर्षि वसिष्ठ का कृतित्व, महर्षि पराशर का कृतित्व, वेद मन्त्रों के द्रष्टा, पराशर-स्मृति एक युगान्तकारी धर्मग्रन्थ, बृहत् पराशर-संहिता, पराशर-गीता, महर्षि पराशर की धर्मपत्नी वत्सला, चेटिका/वटिका के गर्भ से उत्पन्न शुकदेव, छाया शुकदेव, आरणेय अथवा अरणी से प्रादुर्भाव शुकदेव, पूर्वकाल के शुकदेव, शुकदेव की सन्तान, पारीक शब्द की व्युत्पत्ति आदि प्रमुख हैं। पारिक शब्द की व्युत्पत्ति 'पाराशरिक' शब्द से अथवा 'पारीक्ष्य' शब्द से मानी गई है।

वायुपुराण में कहा गया है कि कलियुग के अन्त में विष्णु का अवतार पराशर गोत्र में होगा–*कल्किर्विष्णुयशा नाम पाराशर्यः प्रतापवान्* (वायु० 98.104)। इस दृष्टि से पराशर पर एक विस्तृत अध्ययन की आवश्यकता थी। विद्वान् लेखक श्री तिवाडी ने पराशर के इतिहास पर जो विस्तृत अध्ययन किया इससे न केवल जिज्ञासु पाठक किन्तु संस्कृति के परिनिष्ठित अध्येता भी भरपूर लाभ उठाएंगे। इस पुस्तक को अन्यून 10 विशिष्ट विद्वानों ने अपनी सहमति से नवाज़ा है। पुरी श्रीगोवर्धनपीठ के शंकराचार्य जगद्‌गुरु स्वामी श्रीनिश्चलानन्द सरस्वतीजी महाराज, जगद्‌गुरु श्रीनिम्बार्काचार्य पीठाधीश्वर स्वामी श्रीराधासर्वेश्वरशरण देवाचार्य तथा स्वामी श्रीरामनरेशाचार्य जी महाराज के शुभाशीर्वाद एवं संस्कृत के मूर्धन्य विद्वान्, प्रख्यात चिन्तक देवर्षि कलानाथ शास्त्री, विख्यात कवि श्रीशिवजी उपाध्याय, प्रसिद्ध प्राच्यविद्याविद् गोपालनारायण बहुरा, राजस्थान संस्कृत विश्वविद्यालय के कुलपति प्रो० सत्यदेव मिश्र, महात्मा गान्धी काशी विद्यापीठ के पूर्व कुलपति रामकुमार त्रिपाठी, राजस्थान विधानसभा के पूर्व सदस्य पं० दुर्गाला बाढदार,

विख्यात इतिहासज्ञ पुरातत्त्वविद् डा० बृजमोहन जावलिआ तथा गोदावरी आर्यकन्या शिक्षण समिति के निदेशक अनन्त शर्मा आदि के विस्तृत पुरोवाक्/प्रस्तावना/उपोद्घांत आदि से युक्त, सुंदर मुखपृष्ठ–संबलित यह कृति अत्यन्त उपादेय एवं संग्रहणीय है। इस प्रकार के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ के प्रणयन के लिए लेखक श्री तिवाडी जी हमारे अभिनन्दन के पात्र हैं।

बनमाली बिश्वाल



Book-Review

***Patanjali : As Philosopher and Grammarian** by **Dr. Banamali Biswal**,*
*Reader Ganganatha Jha Campus, Allahabad Pub : **Padmaja Prakasana**,*
C/o Banamali Biswal,
Rashtriya Sanskrit Samsthan, Ganaganatha Jha Campus,
*Azad Park, Allahabad pp 127, Price **Rs. 200.00, 2003***

Patanjali, the perfect incarnation and the precision manifest needs no glorification by way of writing about him or about his monumental work. **The Mahabhashya.** It is a well known and an established fact that his Bhashya was ever contended with nor taken to task for refutation by anybody. Hence it is called **The Mahabhashya.**

The present work presented by Dr. Banamali Biswal deals with some of the salient outlines of the *Mahābhāṣya* with a special reference to its Philosophical as well as linguistic aspects. The author discussed much about the date of the Patañjali which though proves as a tiring task it is still useful for the students seeking access to the branch of Grammatical Studies in general and that of Patañjali in particular, because the issue has been considered controversial for years together. Patañjali is a celebrated and widely regarded grammarian for his perfection and authenticity. Even then the date and place of his existance have been made an issue simply because the scholars have a tendency of associating a great personality with the time and place they belong to. If the question is of a personality like Patañjali who has equally mastered three important branches of Śanskrit studies, namely *Yoga, Vyākaraṇa* and *Āyurveda* and who has been regarded as an institute than an individual then one can guess what exactly will be the level

of controversy. However, wherever and whenever he was his work "the *Mahābhāṣyā*" is a sole refuge for any grammarian to attain perfection and to be called a true grammarian. Thus, we are very much indebted to him for his contribution where the methodology adopted resemble to the stylistics of Plato's dialogue.

The present text is very much benificial in being acquainted with the Mahabhashya and its salient features. Dr. Biswal tried hard in putting the conceptions of Patanjali in a precise and orderly manner in the present text. He desrves appreciation and cogratulations by whoever possesses the book and reads it.

Goparaju Rama



INDIAN COPPER HOARDS

Krishna Kumar, Fatehpur

REVIEW ARTICLE

Paul Yule, The Copper Hoards of the Indian Subcontinent: Preliminaries for a Interpretation°, Jahrbuch des Romisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz (Forschungsinstitut fuer Vor-und Fruhgeschichte. Federal Republic of Germany) 36, 1989, pp. 139-275 + 29 figures + 5 tables + 1 chart.

Ever since a copper harpoon was first discovered at Bithur U.P., in 1822, numerous copper objects have come into light from different parts of the Indian subcontinent often grouped together in hoards. As they are preserved in different museums and private collections in India and abroad, they are not easily accessible to researchers. Several scholars attempted to study these objects in the past. But, they could not go beyond publishing lists of finds. The finds were not described in detail, His monograph. Metalwork of the Bronze Age in India published by C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Muenchen in 1985 marked the first comprehensive study of 1083 Indian protohistoric copper and bronze objects ever attempted by any scholar. In Yule's book-length research article, which is the subject of this review, the renowned German archaeologist, has meticulously documented and discussed 274 further hoard objects which he was unable to publish in 1985. These were unpublished and their types often hardly known.

In this work the author has more or less followed the same pattern of organisation as was adopted in his previous monograph. The study is divided into three sections, namely an introduction, catalogue, and discussion. The catalogue portion is further divided into six geographic sub-sections. The copper hoards cannot be precisely dated. Especially problematic pieces and recent copies are dealt with separately. The discussion includes the representativeness of the copper hoards their regional characteristics, function, patination, surface-texture, chronology, mining and metallurgy. Two appendices embody hitherto unpublished scientific reports on metallographic and chemical analyses of the Indian copper hoard objects performed by Andreas Hauptmann, Michael J. Hughes, and their co-workers. The usefulness of the work is further enhanced by a bibliography as well as four lists of museums, private collections, new findspots, and tool-types. The study is profusely illustrated with 29 neatly drawn figures (including 3 maps and 1 photograph), 5 tables and 1 chronological chart.

Selected observations :

Cultural associations :

Maps of Yule's Doab Group (Fig. 2) and the Ochre-Coloured pottery (Fig. 3) show a close correlation which in light of certain find-contexts strongly supports the notion that they belong to the same population. Since nearly none of the contexts are intact, we are in a poor position to say much beyond this about the identity of the authors. Yule has redeemed the honour of the find context at Saipai, which in fact is a key site. Since the Late Harappan Culture extends not much further east than the Jumna, its distribution corresponds poorly with that of the hoards. Unfortunately the hoards have neither been sought nor found in a Late Harappa context, which

weakens this association. The economy of the OCP and hoard producers eludes us. Presumably they live from agriculture, herding supplemented by hunting and gathering. Exclusively hunter-gatherers seldom if ever have a metals industry.

Function :

Ingots and pure artefacts are distinguished in terms of function. very few objects are considered purely functional. Many such as the harpoons seem impractical as weapons for daily use. This also is truly of the long bar celts. The idea hoard applies most closely to the long bar celt-ingots and axe-ingots. The anthropomorphs are interpreted as cult objects on the strength of their shape, size, and associated finds.

Yule argues for an essentially non-practical use for the hoard artefacts. The hoard artefacts fall into four regional groups. In addition to these there are finds which must be dealt with. The Daimabad bronzes (cat. nos. 36-39) are a separate phenomenon since they are unique in their shape, place of origin, and find circumstances. They are a hoard but do not belong to the main series of Indian copper hoards.

Metallurgy :

The first comprehensive series of chemical analysis appears in this study. The results tell us little about the ultimate origin of the metal. Presumably the metal was mined not too far from the place of production. Each of the four main artefactual groups of hoard objects lies near to an important copper district (235 Fig. 6). In the case of the Doab Group a source in Haryana and North Rajasthan is closer than one in the northernmost part of the country. The hoards are in fact made of copper, and there is no evidence that objects of daily use were alloyed in a different way.

One may differ with the author at various points, but the fact remains that together with his earlier book this article constitutes an authentic reference-work of lasting value for all the scholars interested in the Indian copper/Bronze Age. Yule deserves our heartiest congratulations for putting the study of the copper hoards on a sounder footing - a Herculean task.

Krishna Kumar



Our Contributors

1. Sri A. Ramulu,
Assistant Professor,
Dept. of Sanskrit,
Osmania University,
Hyderabad (A.P.)

2. Dr. (Smt.) Anita Sen Gupta,
Reader, Dept. of Sanskrit,
Iswar Saran Degree College,
Allahabad-2

3. Dr. (Smt.) Beena Misra,
Manuscript Pandit,
Ganganatha Jha Kendriya
Sanskrit Vidyapeetha,
Azad Park, Allahabad-2

4. Bharat Bhushan Dhar
Dwivedi
G. N. Jha Campus,
Allahabad

5. Dinesh Mani Tripathi

6. Dr. Dinesh Sakalani, Reader,
Department of History,
H. N. B. Garhwal University,
Srinagar (Garhwal)
(Uttaranchal, 246174

7. Dr. Himalayanath,
Assistant Professor,
Department of Philosophy,
Osmania University,
Hyderabad (A.P.)

8. Dr. Krishna Kumar,
184, Kajiyana, Kotwali Road,
Fatehpur, 212601

9. Dr. Krishna Datt Mishra,
Pool Officer,
Dept. of Sanskrit,
Banaras Hindu University,
Varanasi-5

10. Kiswar Jani Nasarin, Reader,
Dept. of Sanskrit,
Allahabad University,
Allahabad-2

11. Smt. Lalita Chakravarty,
Dept. of Sanskrit,
Viswabharati,
Shantiniketan (W.B.) 731235

12. Dr. Laltaprasad Dwivedi,
Deputy Director,
Sri Pratap Bahadur Singh
Smarak Pouranic Samsthan,
Hargam (Sultanpur-227807)

13. Dr. Mitali Dev,
Post Box No. 5021,
Banaras Hindu University,
Varanasi-5

14. Dr. Mata Prasad Pathak,
178, Allenganj, Allahabad-2

15. Dr. Roop Narayan Pandey,
S II/330, Rajya Siksha
Samsthan Colony,
Allenganj, Allahabad-2

16. Dr. Ramhit Tripathi,
Mahadev Shukla Krishak
P.G. College,
Gour (Basthi) U.P.

17. Dr. Rajeswar Misra,
Dept. of Sanskrit,
Kurukshetra University,
Kurukshetra (Haryana)

18. Dr. Reeta Trivedi,
Surat (Gujarat)

19. Km. Reena Verma,
Dept. of Sanskrit,
Aligarh Mushlim University,
Aligarh,

20. Mr. Rajeswar Pathak,
Ganganath Jha Campus,
Allahabad-2

21. Km. Shilpi,
Dept. of Sanskrit,
Aligarh Muslim University,
Aligarh (U.P.)

22. Sri Shyamadev Mishra,
Bhopal Campus,
Bhopal

23. Smt. Shailaja Pandey,
Research Assistant,
Ganganath Jha Kendriya
Sanskirt Vidyapeetha,
Azad Park, Allahabad-2

24. Sri Sudhir Kumar Mishra,
Research Fellow,
Department of Samskrit,
Jawaharlal Nehru University,
New Delhi

25. Dr. Shail Verma,
Head, of the Dept. Sanskrit,
B.D.M.S. Girl's P. G.
College,
Shikohabad-205135

26. Prof. Salma Mahafuj,
Sama Mansion, Friend's
Colony,
4/714, Dodhpur,
Aligarh-202002

27. Dr. Subhash Chandra Dash,
Lecturer,
Utkal University, Vani Vihar,
Bhubaneswar (Orissa)

28. Prof. Satyaprakash Srivastava
347/4, Type IV,
Rajya Siksha Smasthan
Campus,
Allenganj, Allahabad-2

29. Prof. Shiva Kumar Chaturvedi,
Kendriya Samskrit Vidyapeetha
Lucknow Parisar, 4-Vishal Khand
Gomatinagar, Lucknow

30. Shri Tarunkumar Sharma,
Lecturer,
C.M.P. Degree College,
Allahabad-2

31. Prof. Urmila Srivsatava,
Arya Kanya Degree College,
Mutthiganj, Allahabad

32. Dr. Udaynatha Jha,
Head Dept. of Sanskrit,
Sadasiva Campus,
Puri (Orissa)

33. Dr. V. P. Bhat,
Associate Professor,
Dept. of Sanskrit,
Mohanlal Sukhadia University,
Udaipur (Raj.)

34. Dr. Vishnukant Verma,
Principal, Eng. College, Sipat Road,
Sarkanda Bilaspur
(Chattishgarh)

35. Dr. Chinmayee Maheswari,
Aurobindo Ashram
Pondicherry (Tamil Nadu)

36. Dr. Goparaju Rama, Principal
Ganga Natha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha,
Azad Park, Allahabad-2



Obituary

We deeply mourn the passing away of Sri Vasudev Dwivedi Sastry, the pioneer in spreading Sanskrit through many tiny publications among Children and the Young. He dedicated his whole life in the propagation of Sanskrit. Travelled far and wide in India he inculcated enthusiasm and appetite among many people to learn Sanskrit and he succeeded also. Thus he bacame popular all over India. In recognition of his services the Uttar Pradesh Sanskrit Samsthan awarded him an award of one and half lakhs विश्वभारती पुरस्कार. He was 92.

The Sanskrit world lost a guiding personality.
We pray God that his soul rest in peace.

Obituary

We deeply regret to announce the demise of Smt. Archana Pandey in a road accident near Aligarh last year. She was a contributor for our Journal, 56th issue. She was a very young lady with outstanding scholarship. She worked on Ganesh. She held a thorough knowledge about Ganesh and delivered an extempore lecture in our Vidyapeetha. The tragedy thus occured she was moving in a Jeep along with her husband and children near Aligarh. All of a sudden the Jeep met with an accident. Both the couple died instantaniously leaving the children, survived. She was 28.

We deeply mourn her loss and pray the Almighty that their soul rest in peace.



गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवभूत-प्रत्न-नूतन-लघुग्रन्थानां सङ्कलनम्

गङ्गानाथ-झा-केन्द्रीय-संस्कृत-विद्यापीठ

शोधपत्रिकायाः परिशिष्टम्

एकविंशति-प्रसूनम्

महामहोपाध्यायश्रीवीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिप्रणीतः

योगरत्नाकरः

सम्पादकः

डा० रामकिशोर झा

राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम् (मानित-विश्वविद्यालयः)

गङ्गानाथ-झा-परिसरः, चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्

प्रयागः

2004

गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला
एकविंशति-प्रसूनम्

ग्रन्थमालासम्पादकः
डा० रामकिशोर झा

महामहोपाध्यायश्रीवीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिप्रणीतः
योगरत्नाकरः

महामहोपाध्यायश्रीवीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिप्रणीतः
योगरत्नाकरः

*

सम्पादकः
डा० रामकिशोर झा

राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम् (मानित-विश्वविद्यालयः)
गङ्गानाथ-झा-परिसरः, चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्
प्रयागः
2004

सा विद्या या विमुक्तये

[प्रास्ताविकम्]

निखिलानि हि शास्त्राणि मोक्षरूपपरमपुरुषार्थस्य संसाधनभूतानि। तेषु शास्त्रेषु योगदर्शनमन्यतमम्। महर्षिपतञ्जलिप्रणीतं 'योगसूत्रम्' व्यासभाष्योपेतं संस्कृतवाङ्मये राराजते। तदाधारीकृत्य अन्येऽपि योगीश्वराः योगजप्रत्यक्षं निर्विशेषं ब्रह्मसाक्षात्काराय ग्रन्थप्रणयने तत्पराः बभूवुः। तेषु 'योगरत्नाकरस्य' प्रणेता श्रीवीरेश्वरानन्द-ब्रह्मचारिश्शेखरीभूतः। एतद्धि ग्रन्थरत्नं सप्तसंख्याकेषु तरङ्गेषु विभक्तं वरीवर्ति।

तत्र प्रथमे तरङ्गे योगिभिः कीदृशैर्भाव्यमिति वर्णनक्रमेण योगिनामाहार-विहारादिविवेचनपुरस्सरं प्राणायामौपयिकानि पूरक-कुम्भक-रेचकप्रभृतीनि योगसाधनानि सुनिपुणं निरूपितानि सन्ति। द्वितीये तरङ्गे इडा-पिङ्गला-सुषुम्णाप्रभृतीनां नाडीनां परिचयपुरस्सरं षट्चक्रभेदनोपायभूतानां तत्तन्मुद्रादीनां विवेचनं पल्लवितं विद्यते। तृतीये तरङ्गे षट्चक्रेष्ववस्थितानां सायुधानां योगमातृणां स्वरूपनिरूपणपुरस्सरं निरालम्बिकामुद्रामाध्यमेन नारदादिभिस्सिद्धैस्सुसेवितं मोक्षापरपर्यायं ब्रह्मनिर्वाणतत्त्वं तथा वर्णितं विद्यते यत्प्रपठनेनैव परमपुरुषार्थस्यावाप्तिः प्रतिफलितेव प्रतिभाति। चतुर्थे तरङ्गे रूपकालङ्कारमाश्रित्य योगिनामाश्रयभूत-कुण्ड-स्रुवादिसंसाधननिर्देशपूर्वकं हविर्विशेषेण मानसिकहुतेर्वर्णन-मवाप्यते। पञ्चमे हि तरङ्गे जागतिकैर्विविधैरुत्तमोत्तम-पदार्थैर्योगमातृणामर्चन-पुरस्सरं ताभ्यः विविधालङ्काराणामर्पणं कुण्डलिनी-जागरणस्य विधानञ्च वर्णितं विद्यते। अतिसंक्षिप्ते षष्ठतरङ्गे नित्यचैतन्यरूपात् परमशिवतत्त्वाद्विश्वोत्पत्तेः परम्परा सुनिपुणं निरूपिता विद्यते। सप्तमे ह्यन्तिमे तरङ्गे प्राणापानसमानव्यानोदानानां पञ्चवायूनां पाञ्चभौतिके शरीराकाशेऽवस्थितिर्निरूपिता विद्यते। एवञ्च नाडी-पथेष्वात्मशरीरे जीवितावधिस्त-त्सञ्चरणं बोभवीतीति वर्णितं विद्यते। योगिभिर्निपुणगुरूपदिष्टाष्टाङ्गयोगाश्रयणेन वशीकृतवायुभिर्भाव्यमित्युपदेशपूर्वकं ग्रन्थस्यास्य फलश्रुतिर्निगदिता जाता।

एतद्धि ग्रन्थरत्नं गङ्गानाथझा केन्द्रीय-संस्कृत-विद्यापीठीये पाण्डुलिपि-संग्रहालये मैथिलीलिपौ कर्गदपत्रेषु विलिखितं संरक्षितञ्च विद्यते। अस्मिन् ग्रन्थे एकादशपत्राणि सन्ति, तदधिगमसंख्या 7474/20 विद्यते। एवञ्च तदाकार : 41 × 8.5 वर्तते। एतद्ग्रन्थोद्धाराय मया मैथिलाक्षरेभ्यः देवाक्षरेषु लिप्यन्तरितम्। ग्रन्थस्यास्य अन्या मातृका मया नासादिता। एतदर्थं पाठभेदनिर्णय-पूर्वकमस्य ग्रन्थरत्नस्य स्वतन्त्रसम्पादनमसम्भवं जातम्। तस्मात् कारणान्मूलग्रन्थसंरक्षणधिया एतद्-विद्यापीठीये जर्नलमध्ये गैर्वाणीगौरवग्रन्थमालायामस्य प्रकाशनाय मया गङ्गानाथझा–केन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठस्य का० प्राचार्यमहोदयानां सहृदयधुरीणानां प्राच्य-प्रतीच्योभय-भाषामर्मज्ञानां डा० गोपराजूशर्म्मणां पुरतः ग्रन्थ-मुद्रणप्रस्तावः प्रस्तावितः। ते सहर्षं प्रस्तावममुं स्वीकृत्य संस्कृतानुरागिणां महदुपकारं कृतवन्तः। तान् प्रति कृतज्ञतां व्यावहरन्नेष जनः तेषामाधमर्ण्यं विभर्ति। यद्यस्याकिञ्चनस्य श्रमेण प्रभविष्णूनां योगिनामन्येषाञ्च विदुषां कोऽपि लाभः भवेत्तर्हि एष जनः सफलमनोरथो भविष्यति। मुद्रण-त्रुटिस्सम्भाविता विद्यते, यथासम्भवं तत्संशोध्य पठन्त्विति सम्पादकस्य निवेदनम्।

卐卐卐

विदुषां विधेयः

झोपाह्वो डा० रामकिशोरः

योगरत्नाकरः

अथ प्रथमस्तरङ्गः

॥ ॐ नमो गणेशाय ॥

यद् ब्रह्मवेदाः प्रवदन्ति सन्तश्चैतन्यशब्दात्मकमव्ययं तत्।
योगीन्द्रवृन्दैः परमात्मतेजो ध्यातं सदाऽव्यादनिशं परं नः ॥ 1 ॥

आनन्दोन्मेषकल्पोपरि परिविलसद् ब्रह्म पद्मान्तरस्थं
नित्यं चैतन्यरूपं वरदभयहरं तत्त्वविद्यात्मयुक्तम्।
शान्तं पूर्णेन्दुकुन्दोज्ज्वलविमलवपुर्विश्वनाथं भजेऽहं
विज्ञानध्वान्तहंसं सकलसुरगणैर्योगिभिर्वन्द्यमेकम् ॥ 2 ॥

वदाम्यहं योगमलङ्घ्यमच्युतं यतो भवेत् शाश्वतमव्ययं स्वयम्।
अभ्यासतो ब्रह्मनिरूपणात्मकं संसारसिन्धोस्तरणैककारणम् ॥ 3 ॥

सारं संगृह्य तन्त्राणां वेदानां मतमव्ययम्।
योगिनां पारहंसानां सिद्धानां विदुषां सताम् ॥ 4 ॥

श्रीमद्वीरेश्वरानन्दस्तनोति ज्ञानसिद्धये।
'योगरत्नाकरे' ग्रन्थे क्रमशो मोक्षहेतवे ॥ 5 ॥

अथादौ लक्षणं यत्र मुनीनां कथ्यते क्रमात्।
शान्तो धीरः क्षमायुक्तो दयावान् धारणक्षमः ॥ 6 ॥

ब्रह्मचारी चेन्द्रियाणां कृतनिग्रह आत्मवित्।
मौनी भोगपरित्यागी विषयवद् विषयाच्युतः ॥ 7 ॥

क्षाराम्ललवणत्यागी जिह्वारसविवर्जितः।
लघ्वाहारी शान्तचेताः क्षीरभोजनमाचरेत् ॥ 8 ॥

शनैः शनैः पिवेत् क्षीरमथवा घृतमल्पकम्।
तदा सिद्धो भवेद् योगी चान्यथा सिद्धिरेव न ॥ 9 ॥

आरम्भे च शनैः शनैर्निगदितं वायुं परं पूरकं
कृत्वा तं परिकुम्भयेदनुशनैः संरेचयेत् स्वल्पतः।
कुर्यान्मारुतधारणं यतमना देहो भवेन्न यथा
रोगस्यापि निकेतनं प्रथमतो ज्ञात्वा हि वायोर्गतिम्॥ 10॥
वातः पित्तकफौ च दन्तशिरसां पीडा च सञ्जायते
श्वासोच्छ्वास-विकास-काश-रुधिरोत्सर्गादिकं जायते।
वायोश्चैव गतिं क्रमेण वपुषां वाय्वादिरोगो भवेत्
तस्माद् यत्नपरो भवेद् यतमना ज्ञात्वा हि वक्त्राद गुरोः॥ 11॥
तस्मादेव गुरोर्मुखात् खलु महान् ज्ञात्वा तु भक्त्या विधिं
स्वल्पैरेवमहर्निशं प्रतिदिनं वायोर्गतिं चाभ्यसेत्।
मात्रावृद्ध्यनुसंक्रमात् सुहृदयः संपूरयेन्मारुतं
स्वासोच्छ्वास-विभाग-सूक्ष्मविधिना संकुम्भकं रेचयेत्॥ 12॥
जप्त्वा षोडशसंख्यकं परमणुं वेदादिबीजं बुधः
संपूर्य्यानिलमग्रतः शशिपथे तद्वेदसंख्यात्मकम्।
सौषुम्णान्तरकुम्भकं क्रमवशान्मार्तण्डके रेचयेत्
द्वात्रिंशत्परिमाणमेतदमलं कृत्वा वपुः शोधयेत्॥ 3॥
एवं व्युत्क्रमयोगतो मुनिवरः संपूरयेद् दक्षिणे
वायुं तं परिकुम्भयेद्यतमना संरेचयेद् वामके।
वामे तं परिपूरयेत् खलु पुनर्देहान्तरे मारुतं
कृत्वा कुम्भकमल्पतः सितमनाः संरेचयेद्दक्षिणे॥ 14॥
प्राणायाममिमं शुभं समुदितं कृत्वा भवेत् शङ्करः
पापं कायिक-वाचिकञ्च मनसा जातं प्रदह्यार्जितम्
भूयो यः कुरुते गुरोर्मुखवराल्लब्धं मनुं शाश्वतं
जप्त्वा ध्यानरतेन भूरिविधिना प्रोक्तः सगर्भोहि सः॥ 15॥
निर्गर्भस्तन्मन्त्रानिलसहित एव प्रभवति
विना ध्यानेनैवं क्रियत इति येनात्मविधिना।
अयं प्राणायामो वचनकृतपापं दहति च
कृते भूयो भूयो दहति किल देहावृतमलम्॥ 16॥

प्राणायामवतो यतिः खलु महान् योगीश्वरः स स्वयं
निर्द्धौताघ-विकार-निर्मलवपुर्देवो भवेद् भूतले।
सोऽरोगी क्षितिमण्डले क्षितिपतेः पूज्यो जगत्पालकः
कान्तालिं कमलेक्षणोन्नतकुचां संसोहयेत् योगवित्॥ 17॥
योगीशः प्रभुरेव सिद्धिमतुलां लब्ध्वा सुधन्यो भवेत्।
भूतानामधिदैवतः खलु पुनर्मन्त्रश्च सिद्धो भवेत्।
तस्यानन्दवपुर्भवेदमलकं कन्दर्पतुल्यो महान्
प्राणायाममिमं करोति कुशलः शास्त्रार्थवेत्ता च सः॥ 18॥

इतिश्रीमद्हरिहरानन्दब्रह्मचार्य्यग्रणी-परमहंसश्रीचरणसरोजशिष्य-महामहोपाध्याय-श्रीवीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिविरचिते 'योगरत्नाकरे, प्रथमस्तरङ्गः॥



अथ द्वितीयस्तरङ्गः

अथासनं तत् क्रमशो प्रधास्ये भद्रासनं स्वस्तिकमासनञ्च।
वज्रासनं वै कमलासनञ्च वीरासनं यद् रघुनाथजुष्टम्॥ 1॥

पार्श्वे द्वये गुल्फयुगं निधाय पार्श्वाङ्घ्रियुग्मं परिबद्धयेच्च।
द्वाम्यां कराम्यां वृषणाध एतद् भद्रासनं साधक-साध्यमुक्तम्॥ 2॥

जानूर्धोरान्तराले पदयुगलमिदं स्वस्तिकाख्यं तदेव
न्यस्योर्व्वोः पादयुग्मे नियतयतमना अङ्गुलीश्च प्रतीचीः।
हस्तौ दद्याच्च वज्रासनमिदमुदितं योगिभिर्न्यस्य पादं
वामो वारेतरं स्यात्तलगतमुदितं वीरपूर्वासनं हि॥ 3॥

वामोरूपरि दक्षिणाङ्घ्रिमिलनं वामं तथा चेतरे
चाङ्गुष्ठौ च निबन्धयेत् करयुगेनाकृष्य पृष्ठे ततः।
हृन्मध्ये विनिधाय नम्रचिबुकं नासाग्रमालोकये-
देतत् पङ्कजमासनं निगदितं रोगाणि संघातकम्॥ 4॥

एषामन्यतमं सदा बुधवरो बद्ध्वा हि योगासनं
वायुं तं विनिधाय योगविपिने योगीश्वरो वै कलौ।
कृष्णत्वच्यपि वाऽऽसने कुशमये शार्दूलचर्मण्यपि
भृत्वा पूर्वमुखोऽथवा धनपतेरास्यो विशेत् सिद्धये॥ 5॥

आदौ भूमिविशोधनं सुविधिना विघ्नान् समुत्सारयेत्
दत्वा तालधनञ्जयं करयुगेनोर्ध्वे पुनश्चोटिकाः।
क्षिप्त्वा दिक्परिबन्धनं गुरुमुखात् ज्ञात्वा मनुं तन्मतं
पश्चादासनशोधनं प्रथमतः कृत्वा विशेत् सिद्धये॥ 6॥

नत्वा श्रीगुरुदेवताङ्घ्रियुगलं योगी गणेशं पुनः
क्षेत्रेशं वटुकञ्च योगजननीं भक्त्येष्टदेवं ततः।
धीरो ध्यानपरायणः प्रथमतो मूलादिनिर्वाणतो
ध्यायेन्निर्मलचेतसा यतिवरो बद्ध्वा हि तं मारुतम्॥ 7॥

अथातो गुदान्मस्तकान्तं प्रशस्तं समुद्भासितं मेरुदण्डं सुकाण्डम्।
सुवर्णोज्ज्वलं देववृन्दानि सन्ति परं चिन्तयेद् यत्र मेरौ च तत्त्वम्॥ 8॥
गुदोर्द्ध्वं ध्वजाधोऽन्तरे दिव्यकन्दं समास्ते [ऽ] मितं वेदसंख्याङ्गुलीभिः।
समन्तात्तदर्द्धं समुत्सेधमन्तः समास्तेऽर्कपत्रं सरोजं प्रफुल्लम्॥ 9॥
ततः कर्णिकान्तस्त्रिकोणं सुरम्यं परं पुष्कराग्रं तदाधानमूलम्।
इडा वामकोणोत्थिता दक्षिणेऽन्या सुषुम्णोद्ध्र्वकोणोत्थिता मस्तकान्तम्॥ 10॥
त्रिकोट्यः सहार्द्धः शरीरे हि नाड्यः प्रधानं दशेडादयो नाड्य उक्ताः।
ततस्तासु तिस्त्रः प्रधानं हि नाड्य इडा-पिङ्गलास्ते सुषुम्णा क्रमाच्च॥ 11॥

गान्धारी च गता च सव्यनयने श्रोत्रे यशस्विन्यपि
भूषा दक्षिणकर्णके हि नयने जिह्वापरा हस्तिनः।
वक्त्रेऽलम्बुषु नाडिका खलु पुनर्लिङ्गे कुहूर्व्यावृता
मूले शङ्खिमिनाडिका हि देहभवने क्षुद्रा हि नाड्यः पराः॥ 12॥

इडा वामभागे स्थिता चन्द्रनाडी परा पिङ्गला दक्षिणे भानु नाडी।
सुधुस्थूरपुष्पाकृतिर्मध्यभागे सुषुम्णाननेन्दुर्व्यरूपा हि मेरोः॥ 13॥
सुषुम्णास्यदेशोत्थिता वज्रिणी सा शिरोऽन्तं गतास्याश्च मध्ये हि चित्रा।
मृणालस्य तन्तूपमेयाऽतिसूक्ष्मा रसाब्जं प्रभिद्यो क्वणत्तारकान्ता॥ 14॥
तदन्तः परा ब्रह्मनाडी तु धन्या स्वयम्भूमुखादुत्थिता योगगम्या।
परे ब्रह्मरन्ध्रे गताऽतीव सूक्ष्मा चलच्चञ्चला-कोटिभास्वज्ज्वलन्ती॥ 15॥

नाडीनां क्रममुत्तमं यतमना ज्ञात्वा तु योगी महान्
ध्यात्वा वै भवति प्रभाकरसमः कान्त्या निशाधीश्वरः।
निर्धूयाघमशेषमेव सितधीर्जन्मान्तरोपार्जितं
जित्वा मृत्युमिवापरामरवरः सिद्धो भवेत् स स्वयम्॥ 16॥

ततश्च मूलपङ्कजं चतुर्दलाभिमण्डितं
सुकन्द-कन्द-मध्यनाडि-वक्त्रलग्नशोभितम्।
अधोमुखं सबिन्दुवादि-सान्तवर्णकैः परं
मनोहरैः प्रदीप्तमत्र शुद्धकाञ्चनोज्ज्वलैः॥ 17॥

धरापवाहि-पद्ममध्यकर्णिकान्तरस्ति या
सुपीतवाग् निर्मलातिभाति कोटिचञ्चला।
वसूग्रवज्रसंवृता द्विकोणमण्डलात्मिका
तदन्तरस्ति भूमिबीजसन्धिबाहुमुज्ज्वलम्॥ 18॥

गजेन्द्रपृष्ठसंस्थितं सुपीतवर्णमद्भुतं
तदङ्कदेश-सुप्रकाश-सृष्टिकारिशावकः।
चतुःप्रबाहु-युक्तभानुतुल्यदेववक्त्रकः
कमण्डलुं दधान एव साक्षसूत्रमम्बुजम्॥ 19॥

वसेत् पुनश्च डाकिनी त्रिधा त्रिवामभागके
प्रकाशकोटिभानुभा प्रमत्तवक्त्रलोचना।
चतुर्भुजा हि साक्षसूत्रनीरपात्रसंयुता
ददाति योगिनः प्रकाशमास्तु योगमम्बिका॥ 20॥

ततः कर्णिकान्तः समास्ते हि रम्यं त्रिकोणं परं त्रैपुराख्यां सुगोप्यम्।
लसत् कोटिविद्युज्ज्वलं कामरूपं ततोऽपानवायुस्तदन्ते प्रकाशः॥ 21॥

ततस्तत्त्रिकोणान्तराले तदूर्ध्वे समास्ते हि कामानलो भानुतुल्यः।
लसद् दाडिमीपुष्पतुल्यप्रकाशस्तदन्तस्ततो लिङ्गरूपी स्वयम्भूः॥ 22॥

स्फुरच्चन्द्रविम्बः सदास्तीह रम्यश्चलच्चञ्चलार्कानलो ज्वालमालः।
तदभ्यन्तरे ब्रह्मसूत्रस्य मध्ये परा चित् कलाऽस्तेऽतिशुभ्रातिसूक्ष्मा॥ 23॥

तदूर्ध्वे पराकुण्डली योगगम्या समास्ते स्वयम्भूतलिङ्गे हि रूपा।
सहार्द्धत्रिवृत्याकृतिर्ब्रह्मरूपा मृणालस्य तन्तूपमेयाऽतिदीप्ता॥ 24॥

या शक्तिः कुलकुण्डलीति गदिता कोट्यर्कविद्युत्प्रभा
शङ्खावर्त्तनिभा नवीनचपला चाधोमुखा सर्वगा।
श्वासोच्छ्वास-विभञ्जनार्थममलं वक्त्रं विधत्ते बहि-
रन्यत् शम्भुमुखान्तरालविलसत् तत्त्वामृतं निःसृतम्॥ 25॥
वक्त्रं [स्वं वि] निधाय भाति नियतं सूक्ष्मा मनोहारिणा
गद्यैः पद्य-पदादिभिः सुविमलैः काव्याम्बुधारावलिम्।
नित्यं ध्यानविधायिनो रचयति द्राक्षारसोल्लासिनीं
सीमाया कुलनायिका हि जगतां जीवञ्च धत्ते परा॥ 26॥
योगीन्द्रश्च मनो निवेश्य मितधीर्मूलाम्बुजे मारुतं
संकोच्योर्ध्वमुखं नयेत् सरसिजं दीपं यथा मारुतः।
कन्दर्पानलसंवृतां लयवशाद् देवीं परां कुण्डलीं
सूक्ष्मा ब्रह्मगतान्तराम्बरगता या चित्कलाऽऽस्ते परा॥ 27॥
जीवेनैव तया तथा परतया ध्यानावधानक्षमः
एकीकृत्य गुरूपदिष्टविधिना भित्वा हि लिङ्गत्रयम्।
हुँकारेण तु सूक्ष्मतन्तुशवलौ प्रोल्लास्य चोर्ध्वाम्बुजे
कन्दोर्ध्वे परशङ्क्ये लयवशात् संयोजयेद् योगवित्॥ 28॥
पीत्वा तत्र परामृतं परशिवाल्लाक्षारुणाभं तत-
श्चानन्दोल्लसिता परा कुलपथे मूले पुनश्चाविशेत्।
स्वस्वस्थानमपानमेवमितरान् संस्थाप्य धीरोऽमृतैः
सन्तर्प्या परदेवता प्रभवति ज्ञात्वादिचक्रे स्थिता॥ 29॥
एवं येन च पीयतेऽमृतरसश्चन्द्रार्कवह्न्यक्रमात्
दिव्यो निःसृत एवमेव कलया देव्या सहानन्दवित्।
बद्ध्वा मारुतमेव शान्तहृदयो मृत्युञ्जयश्चापरः-
स स्याद् विष्णुसमः स्वयं त्रिजगतां रक्षाविनाशक्षमः॥ 30॥
इमां योनिमुद्रां सदाऽभ्यासतोऽपि भवेन्मन्त्रसिद्धिर्नरो देवतुल्यः।
कविः सर्वशास्त्रे जगत्पालकश्च प्रभुस्तस्य हस्तेऽष्टसिद्धिः स्मरारेः॥ 31॥

अथ च्छिन्नदुष्टोन्मदा वीर्यहीनास्तथा शोधिताश्चैव वृद्धाङ्गहीनाः।
भवन्त्यस्य मन्त्राः सुसिद्धोत्तमास्ते सदाभ्यासयेद्यस्त्विमां योनिमुद्राम्॥ 32॥

कृत्वैवं प्रतिवासरं यतमना योगं भवेत्तस्य वै
मृत्युश्चैव कदापि न स्मरहरस्तुल्यो महानेव सः।
कर्त्तुं हर्त्तुमपीश्वरो हि जगतीं सिद्धो मुरारिः स्वयं
कान्तानां मदनोपमः परपुरे गामी गुणालङ्कृतः॥ 33॥

गद्यैः पद्य-पदादिभिः सुविमलां वाणीं परां स्त्रग्धरां
गङ्गास्त्रोत इवामलां द्रुतवतीमानन्दकन्दोलिनीम्।
काव्यानि खलु कौतुकाद् रचयति व्यङ्ग्यार्थमाल्यैर्युतां
संसारे जनुरेव तस्य न पुनः पापैर्न वा लिप्यते॥ 34॥

इतिश्रीमद्हरिहरानन्दब्रह्मचार्य्यग्रणी-परमहंसश्रीचरणसरोजशिष्य-महामहोपाध्याय-श्रीवीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिविरचिते 'योगरत्नाकरे' द्वितीयस्तरङ्गः॥



"अथ तृतीयस्तरङ्गः"

प्रागुक्तं कमलं क्रमाद्यतमना ध्यात्वा पुनर्मारुतं
कृत्वा कुम्भकमल्पतः क्रमवशान्नासाग्रदृष्टिर्बुधः।
भ्रूमध्येऽनिलहीनदीपकलिकाकारञ्च ह्यन्निर्मलं
ध्यायेन्मोक्षपथावलम्बनधिया मूलादिनिर्वाणतः॥ 1॥

अथातः सुषुम्णोदरे लिङ्गमूले
समास्ते हि सिन्दूरवाणा ज्वलाब्जम्।
परं षड्दलोपेतपद्मं प्रफुल्लं
वकारादिनान्तैर्युतं चातिदीप्तम्॥ 2॥

अम्भोजमण्डलयुगं द्विजराजतुल्यं
खण्डेन्दुमध्यलसितं वरुणस्य तत्र।
ध्यायेत्तुषारसदृशं मकरादिरूढं
वंकाराबीजममलं धृतवेदबाहुम्॥ 3॥

तत्रास्ति विष्णुर्भगवाननन्तो नीलाञ्जनाभोज्ज्वलवेदबाहुः।
गदाब्जचक्राणि दधच्च शङ्खं श्रीवत्सचिह्नोज्जवलकौस्तुभाङ्गः॥ 4॥
तत्सव्यदेशे खलु डाकिनी सा नीलाद्रिकान्त्युज्ज्वलकोमलाङ्गी।
नानास्त्रवस्त्राभरणैः प्रदीप्ता द्योर्भिश्चतुर्भिर्मदनार्द्रचित्ता॥ 5॥
इदं स्वाधिष्ठाने नियतमभियोक्त्या तु परमा
मनो ध्यायन्त्यैवं सुररिपुसमानाः क्षितितले।
भवेत्तेषां वाणी द्रुतमधुरधारामलमयीं
कदाचिन्नो पूज्यः सुरवरगणाः सन्ति भुवने॥ 6॥
ततो नाभिमूले परं नीलपद्मं उकारादिफान्तैर्युतं दिक्सुपत्रम्।
ततः स्वस्तिकोपेतमग्नेस्त्रिकोणं परं मण्डलं बालभानूपमेयम्॥ 7॥

तदन्तः समुद्भासितं बह्निबीजं समास्तेजपृष्ठे नवीनार्कतुल्यम्।
चतुर्बाहुभूषं तदङ्के द्विरूद्रः समास्ते त्रिनेत्रो वाराभीतिहस्तः॥ 8॥
लसद्भस्मभूषोज्ज्वलो भानुतुल्यः समास्तेऽत्र देवीपदा श्यामलाङ्गी।
चतुर्भिर्भुजैः शोभिता लाकिनी सा वराभीतिपद्मासिहस्ता प्रशस्ता॥ 9॥
ध्यायेद् व्योमनि पूरकं प्रतिदिनं ध्यानावधनक्षमः
स स्याद् रूद्रसमः क्षितौ मुनिवरः शास्त्रेषु वागीश्वरः।
नारीणां मदनोपमः परपुरे गन्तुं क्षमो योगवित्
तस्याष्टौ खलु सिद्धयः करतले वश्याङ्गणे श्रीरपि।। 10॥
ततो हृत्सरोजं नवीनार्कतुल्यं दलैर्भानुसंख्यैर्युतञ्चाभिरम्यम्।
ककारादिठान्तैर्लसद्बिन्दुयुक्तैः प्रदीप्तं द्विकल्पद्रुमं देववन्द्यम्॥ 11॥
समास्तेऽत्र षड्बिन्दुभिर्मण्डितं यत् परं मण्डलं धूमतुल्यं हि चित्तम्।
तदन्तश्च धूमावलीधूमवाच्यं मृगारूढमेवानिलस्य स्वबीजम्॥
गदाहस्तमेवोज्ज्वलं वेदबाहुं प्रभातोदितार्कारुणः स्वप्रकाशः॥ 12॥
सदापीश्वरोऽस्त्यत्र देवो द्विबाहुर्वराभीतियुक्तोऽमरग्रामवन्द्यः॥ 13॥
समास्तेऽत्र देवी परा काकिनी सा सदा पीतवस्त्रामला पीतवर्णा।
वरं शूलमेवाभयं पाशमब्जैर्भुजैर्बिभ्रती कामरूपातिरम्या॥ 14॥
ततः कर्णिकायां वरेर्मण्डलान्तस्त्रिकोणं समास्ते तडित्कोटितुल्यम्।
तदन्तर्मणि-स्वोत्तमाङ्गं वराङ्गं ज्वलद् बाणलिङ्गं नवीनार्कतुल्यम्॥
तदन्तर्निवातप्रदीपोपमेयः समास्तेऽत्र हंसस्वरूपो हि जीवः॥ 15॥
स तु ध्यायते येन गायत्रिकाञ्च्वाजपां तां निरुध्या भवेद् ध्वान्तहंसः॥ 16॥
अनाहतं पद्ममिदं प्रशस्तं सदा सुरैः सेवितमेव गुप्तम्॥
चन्द्रार्कविद्युत् प्रतिभं प्रदीप्तं भजन्ति सन्तो मुनयश्च नित्यम्॥
ध्यानात् करे सिद्धिरनुत्तमा स्यात् वाणी च वक्त्रे विलसत्यपूर्वा॥ 17॥
लक्ष्मीः सदा तस्य च गेहिनीव पुरप्रवेशे प्रभुरेव धीरः॥ 18॥
न मृत्युर्भयं वा न च व्याधिरेव न तस्योद्भवो वा न पापैः प्रलिप्तः।
त्रिलोकेषु पूज्यः स एवेश्वरो स्यान्न तस्यास्ति लोके परः पूजनीयः॥ 19॥

ततः कण्ठकूपे विशुद्धाख्यपद्मं सुरैर्दीपितं धूमभासं कलाभम्।
समास्ते तदन्तर्नभोवृत्तरूपं लसन्मण्डलं पूर्णचन्द्रप्रकाशम्॥ 20॥
सुधाप्लावितं तत्र हंकारबीजं गजेन्द्रासनस्थं हिमाभोज्ज्वलाङ्गम्।
वराभीतिपाशाङ्कुशान् वेदहस्तैर्दधद्दीपितं दीपबुद्धिप्रकाशम्॥ 21॥
सदा पूर्वकोऽङ्के शिवोऽस्त्यत्र देवस्तुषारोज्वलः पञ्चवक्त्रस्त्रिनेत्रः।
त्रिशूलं हि टङ्कं कपालं कृपाणं भुजैर्वज्रदावानलौ नागराजम्॥ 22॥
अभीतिञ्च पाशाङ्कुशौ दिव्यघण्टां दधद् व्याघ्रचर्मावृतश्चन्द्रचूडः।
इमं विश्वनाथं सदा भावयेद् यः करे तस्य सिद्धिर्भवेत् शाश्वतीह॥ 23॥
ततस्तस्य वामे स्थिता शाकिनी सा हिमाभोज्ज्वलाङ्गी च पीताम्बराद्या।
धनुः पाशमब्जैः शरं वेदहस्तैः शूलिं विभ्रती पद्मनेत्रातिमत्ता॥ 24॥
समास्तेऽत्र नित्यं कलङ्केन हीनं सुधांशोः परं मण्डलं कर्णिकायाम्।
सुनिर्वाणतत्त्वामृतद्वारमेतत् प्रकाशं करोत्यात्मनो योगिनस्तत्॥ 25॥
अत्रैव चित्तं विनिधाय नित्यं ध्यायेत् परं मोक्षपदं सदा यः।
कर्त्ता च हर्त्ता जगतां मुनीन्द्रः स सर्वदर्शी खलु रूद्रतुल्यः॥ 26॥
ततः शुभ्रपद्मभ्रुवोरन्तराले द्विपत्रं हि हस्ताक्षराभ्यां प्रदीप्तम्।
तदन्तर्लकारात्मिका कर्णिका च समास्तेऽत्र चन्द्रोज्ज्वला हाकिनी सा॥ 27॥
षडास्यैरुपेता सुशुभ्राम्बराढ्या करैर्ज्ञानमुद्रां दधाना कपालम्।
स्रजं डिण्डिमं योगमाता हि नित्या लसद् रत्नभूषोज्ज्वला चातिदीप्ता॥ 28॥
ध्यानान्मुनीन्द्रो भवतीह लोके पूज्यो नृपाधीश्वरमौलिवन्द्यः।
शास्त्रेषु वागीश्वर एव वक्ता कर्त्ता त्रयाणां जगतां हि शास्ता॥ 29॥
अत्रास्तेऽनिलहीनदीपकलिकाकारं मनो निर्मलं
लिङ्गं तत् परकर्णिकान्तरलसद्योनौ तु वेदादिकम्।
बीजं चेत्तवसंज्ञकं प्रविलसत् सौदामिनीसन्निभं
तस्यान्तः परिभाति दीपसदृशो देवोऽन्तरात्मा महान्॥ 30॥
इत्थं यो यतिनायकः प्रतिदिनं राज्ञाब्जमेवासनं
ज्ञात्वा श्रीगुरुदेववक्त्रकमलाद्ध्यायेद्धि यो योगवित्।
स स्याद् योगविशारदः कविवरो योगीश्वरश्चामरः
शास्त्रे वागिव सर्वलोकजनकः सर्वत्र गामी प्रभुः॥ 31॥

ततोऽर्द्धेन्दुखण्डं सहस्त्रा च पद्मादधश्चातिशुभ्रोज्ज्वलं दीप्यमानम्।
तदूर्ध्वे तु बिन्द्वम्बरूपी मकारः परं शीतलाभोज्ज्वलं शैव गेहः॥ 32॥
तदूर्ध्वे हि नादोऽमृताप्लावितोऽसौ परं सूक्ष्मतेजोऽवदातोऽच्युताक्षः।
सदा ध्यानतोऽस्यामरश्रेणिवन्द्यो भवेशा नरोऽपीश्वरो योगविज्ञः॥ 33॥
प्रपूर्णेन्दुभानूज्ज्वलं विष्णुगेहं सदा योगिभिर्ध्येयमत्यन्तगुप्तम्।
इदं पारतत्त्वस्वरूपं हि तत्त्वं सदा ध्यायतो विष्णुतुल्यो यतिः स्यात्॥ 34॥

अस्मिन् ब्रह्ममुखान्तरालकुहरे बद्ध्वा निरालम्बिकां
मुद्रां श्रीगुरुसेवया सुविदितां पश्येद्धि बह्नेः कलाम्।
तन्मध्ये परिपश्यति क्रमवशात् कान्तालपूर्वान् पदान्
पश्चाद्योऽतिबलं हि पश्यति वरेरेकं तु बालस्य तत्॥ 35॥

स्थानेऽस्मिन् शशि-सूर्यमण्डलमहाज्योतिर्मये चिन्मये
विष्णुः श्रीपतिरेव तस्य भगवान् व्यक्तो भवेदव्ययः।
स्थाने यः खलु मारुतं सितमनाः प्राणं समारोप्य च
पञ्चत्वे विशतीह देवममलं वेदान्तवेद्यं प्रभुम्॥ 36॥

विष्णुं श्रीपुरुषोत्तमं त्रिजगतामाद्यं तदूर्द्ध्वे ततो
नादं शुद्धतुषारशीतलकरद्योतं शिवार्द्धं शिवम्।
शान्तं शीतिहरं वराभयकरं ध्यात्वादिदेवं विभुं
तस्याष्टौ खलु सिद्धयः करतले पूज्यस्त्रिलोके कविः॥ 37॥

विसर्गादधस्थं सहस्त्रारपद्मं लसत् कुङ्कुमारक्तकिञ्जल्कपुञ्जम्।
अधो वक्त्रपञ्चाशदर्णाद्यपत्रं तुषारोज्ज्वलं तत्त्वरूपं प्रदीप्तम्॥ 38॥
तदन्तः समास्ते हि चन्द्रः प्रपूर्णस्फुरद्राश्वजालोज्ज्वलश्चाङ्कहीनः।
तदन्तस्त्रिकोणं लसद् विद्युदाभं परं मातृकार्णात्मकं योगगम्यम्॥ 39॥
तदन्तः समास्ते हि तेजः स्वरूपं वरीन्द्वग्निविद्युज्ज्वलं कन्दमेकम्।
लसद् द्वादशार्णावृतं वाग्भवाम्यां परं स्थानमेतद्धि कैलास नाम॥ 40॥
तदूर्ध्वे हि बिन्दुस्वरूपी महेशः सदाज्ञानमोहान्धहंसप्रकाशः।
लसत् प्रेमधारोद्धता पूर्णशोभः स्वयं ब्रह्मनिर्वाणतत्त्वस्वरूपः॥ 41॥

अस्मिन् पारमहंसशुद्धसदने चेतो निरालम्बया
प्राणं तत्र निधाय मोक्षपदवीं गच्छन्त्यलं योगिनः।
ध्यानादस्य पुनः पुनः सितमना हंसः स्वरूपो भवेत्
कालेनैव तु नीयते न हि कदा संक्षीयते संक्षये॥ 42॥
बालार्कारुणमण्डलाकृतिपरा साऽऽस्ते कला षोडशी
चन्द्रस्यात्र तुषारहारधवला नित्योदिताऽधोमुखी।
दिग्बालार्कसमुज्ज्वलातिविगलत् तत्त्वाम्बुधाराधरा
केशाग्रस्य विखण्डितस्य शतधाः भागैकरूपा परा॥ 43॥
तन्मध्ये विसतन्तुखण्डशतधा भागैकरूपा परा
निर्वाणाख्यकलार्द्धचन्द्रकुटिला नित्या तु साऽधोमुखी।
बालादित्यशतोज्ज्वलाऽमृतमयी कोटीन्दुविद्युच्छटा
नित्यानन्दगणच्छलद्द्रवरसानन्दालिधाराधरा॥ 44॥
तन्मध्ये परिभाति कोटिशशभृत् कोट्यर्कविद्युत्प्रभा
नित्यानन्दमयी त्रिधा निगदिता निर्वाणशक्तिः परा।
लूतातन्तुविखण्डितस्य शतधा भागैकतुल्या तु सा
निर्वाणामृतपूरिताऽमृतमयी विश्वैकबीजं महः॥ 45॥
अत्रानन्दपदं वदन्ति मुनयो विष्णोः पदं शाश्वतं
शैवाः शैवपदं हरीश्वरपदं केचित्तु तं नैष्कलम्।
देवी[1]पादसरोजनिर्मलधियो देव्याः पदं चिन्मयं
निर्वाणपख्यपदं हि चैतदपरे स्त्रीपुंसयोश्चापरे॥ 46॥
अत्रैवाच्युतपदवीं धीराः जपन्त्यच्युतभजनगभीराः।
मन्यन्ते शिवपदवीं शैवास्त्वपरे हरिहरपदवीं देवाः॥ 47॥
केचिद् ब्रह्मापदवीं नित्यं केचिद् हंसस्य परे सत्यम्।
देव्याः पदवीं कृतिनो भक्ताः पुरुष-प्रकृतिस्थानमुक्ताः॥ 48॥

---

1. देव्यानन्दपदारविन्दमजनानन्दैककक्षोन्विदं?
देव्याः पादमशेषशास्त्रनिपुणः स्त्रीपुंसयोश्चाव्ययम्॥
[इत्यपि पाठान्तरम्]

इदं तत्त्वमत्यन्तगुप्तं मयोक्तं सदा योगिनां ध्यानगम्यं सुरम्यम्।
शिवेनात्मजेनाच्युतेनापि नित्यं परं ध्यायते ब्रह्मनिर्वाणतत्त्वम्॥ 49 ॥
मुनीन्द्रैः सुधन्यैः परैर्नारदाद्यैस्तथा देववृन्दैर्यतीशैः परं तत्।
सदोपास्यते चामलं शास्वतं तैरणुं नित्यतत्त्वं परं ब्रह्मसत्यम्॥ 50 ॥
निखिलनिगमशास्त्रैर्वेदतन्त्रानुसारै-
स्समुदितमिति सत्यं ब्रह्मनिर्वाणमेतत्।
तदपि परमधन्या ध्यानधीराः मुनीन्द्राः
परमिदमणुतत्त्वं यान्ति चान्ते हि योगात्॥ 51 ॥
ज्ञात्वा श्रीनाथवक्त्रात् क्रममिदममलं ध्यानधामानुशीलः
कुर्वे नैवाथ देव्या सह परमपथं पञ्चभूतेन वायुम्।
प्रोत्थाप्योर्ध्वे च धाम्नीश्वरपरनिलये ब्रह्मकन्दान्तराले
स्थित्वा बद्ध्वा हि मुद्रां गुरुजनयति ध्यानमेवं प्रकुर्यात्॥ 52 ॥
कृत्वा ध्यानं हि तत्त्वं न हि पुनरपरं जन्मपञ्चत्व भीति-
स्त्रैलोक्ये सोऽपि कर्त्ता न हि पुनरपरे ब्रह्म-विष्ण्वादयो वा।
वक्तुं किञ्चित् समर्थाः सुरवरनिकरा योगिनस्तं स्तुवन्ति
योगी क्रुद्धो भवेच्च ज्वलदखिलमिदं भस्मसारं करोति॥ 53 ॥

इतिश्रीमद्हरिहरानन्दब्रह्मचार्य्यग्रणी-परमहंसश्रीचरणसरोजशिष्य-
महामहोपाध्यायश्रीमद्वीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिविरचिते
'योगरत्नाकरे' तृतीयस्तरङ्गः॥



अथ चतुर्थस्तरङ्गः

हृत्पद्मोद्गतकर्णिकान्तरलसत्तीर्थे बुधः पुष्करे

स्नायाद्वा पुनरेव बिन्दुनिलयो विश्वार्कचन्द्रात्मके।

योगज्ञः शिवतीर्थकेऽमलमनाः स्नात्वा विमुक्तो भवेत्

किं गाङ्गैरपि पुष्करैर्बहुविधैस्तीर्थैः पुनः किं फलम्?॥ 1॥

हुँकारेण तु कण्डलीं लयवशात् प्रोत्थाप्य चोर्द्ध्वाम्बुजे

शम्भौ तां परियोजयेत् यतिवरैरुक्तेति सन्ध्यान्वियम्।

तद्बिन्दूद्गलितामृतं पुनरधः पात्रेऽर्धचन्द्रात्मके

संपूर्यामलचेतसा स्वहृदये सन्दर्पयेद्देवताम्॥ 2॥

न्यासस्तन्मयताऽथवा परपदे चिद्रूपके ब्रह्मणि

कामादिन्द्रियधर्म्म-कर्म्मसकलं न्यासीभवे न्यस्य च।

निर्वाणास्पदमच्युतं यतमना ध्यायेद् धिया निर्मलं

चन्द्रार्कानलभास्वरं लयवशाद् बद्ध्वा निरालम्बिकाम्॥ 3॥

प्रोत्थाप्यामलचेतसा स्वहृदये देवीं परां कुण्डलीं

जीवेनैकतया पुनः परपदे चिद्ब्रह्मसूक्ष्मे लयम्।

कृत्वा तिष्ठति चात्मभावविभवो नित्या सपर्या न्वियं

जाप्यं हंसनिसेवनादमलकं वेदादिबीजं भवेत्॥ 4॥

कुण्डेऽध्यात्मचतुष्टयाभ्ररचिते नाभ्यग्दिमध्ये स्थिते

चानन्दाकृतिमेखलेऽमलमतिर्मात्रार्द्धयोन्युन्नते।

धर्माधर्मधृतेन चात्मनि चिदानन्दे स्रुवेनैव च

नित्यं वै मनसा हुनेत् यतिवरो योगीश्वरो योगवित्॥ 5॥

एवं यः कुरुते यतीश्वरवरः स्नानादिहोमान्तकं

निर्धूताघविकारनिर्मलवपुर्योगी यतान्तर्मनाः।

स स्याद् ब्रह्म स्वयं सुरगुरोस्तुल्यो हि शास्त्रे कविः

संसारे न हि जायते न हि कदा संक्षीयते संक्षये ॥ 6 ॥

इतिश्रीमद्हरिहरानन्दब्रह्मचार्य्यग्रणी-परमहंसश्रीचरणसरोजशिष्य-महामहोपाध्याय-श्रीमद्वीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिविरचिते 'योगरत्नाकरे' चतुर्थस्तरङ्गः ॥



अथ पञ्चमस्तरङ्गः

अथान्तर्यजनं वक्ष्ये क्रमशो ध्यानधारिणाम्।

भुक्तिमुक्तिप्रदं साक्षान्महापातकनाशनम्॥ 1॥

शरीरं परं भावयेद् विश्वरूपं ततो हृत्समीपेऽम्बुधिं धीरचेताः।

सुधापूर्णमेवाथवा क्षीरपूर्णं मणिद्वीपमेकं तदन्तं प्रदीप्तम्॥ 2॥

सुवर्णैर्लसत् बालुकाभिः प्रपूर्णं समन्तात् परं योजनं लक्ष्यसभ्यम्।

चतुर्दिक्षु तस्याद्भुतोद्यानमास्ते सुरम्यं प्रपूर्णैः प्रपूर्णं मनोज्ञैः॥ 3॥

सुवृक्षैः फलाढ्यैर्वरैश्चम्पकाद्यैः कदम्बैर्लवङ्गैस्तथा पारिजातैः।

लसन्मल्लिका-मालतीनागराजैः समुद्भासितं षट्पदैर्दीप्यमानम्॥ 4॥

वरैः कोकिलैर्गीयमानं सुरङ्गैः शुकैः खञ्जरीटादिभिः सारसैश्च।

मयूरादिभिः पक्षिभिर्भासमानं सुगन्धानिलैः शीतलैश्चाति रम्यम्॥ 5॥

प्रसन्ना मृगेन्द्रादयो जन्तवश्चापरे हंसकाः संवहन्तीह तत्र।

ततो वेदवापी सुरम्याम्बुजाद्यैश्चतुर्दिक्षुहंसादिभिश्चक्रवाकैः॥ 6॥

ततो द्वीपमध्ये परं भावयेद् वै मुनीन्द्रोऽच्युतक्रोशभित्तं सुरम्यम्।

चतुर्द्वारयुक्तं लसच्चामराद्यैश्चलद्दृष्टिकायोरवारैः प्रपूर्णम्॥ 7॥

ध्यायेत् स्वर्णसुवेदिकां मणिमयीं प्राचीरमध्ये ततो

नित्यं कल्पतरुं हिमद्युतिनिभं पञ्चाशदर्णात्मकम्।

ज्योतिर्मन्दिरमुत्तमं यतिवरश्चन्द्रातपैः शोभितं

विस्तीर्णं शतयोजनैर्मणिमयं कल्पद्रुमस्यान्तके॥ 8॥

पश्चाद् वा मणिवेदिकोपरि लसत् सिंहासनं भावयेत्

तत्राब्जोपरि दैवतं दिनकरद्योतं परं भावयेत्।

यन्त्रं निर्मलचेतसामृतरसैः पूर्णं परानन्दवित्

ध्यात्वा द्वारचतुष्टये सुविधिना द्वारस्य देवान् यजेत्॥ 9॥

भक्त्या त्वासनदेवता सुविधिना धीरो यजेद् योगवित्
पश्चात् श्रीगुरुदेवतोक्ति-सुलभामावाह्यतां देवताम्।
यन्त्रे वै परिपूजयेत् सितमनास्तेजस्वरूपां परां
पाद्याद्यैरुपचारकैर्मनसिजैर्दिव्यैर्यतान्तर्मना: ॥ 10 ॥
पाद्यञ्चैव पदाम्बुजे हि विमलञ्चार्घ्यन्तु मौलौ तथा
वक्त्रे चैव परं जलं सुविमलं दद्याच्च यत्नाद् बुधः।
पश्चाद् वै मधुपर्ककं यतिवरो गन्धञ्च वाय्वात्मकं
कस्तूरीहरिचन्दनं सुकुसुमं माल्यानुलेपं तथा ॥ 11 ॥
पञ्चवाय्वात्मकं धूपं चिदग्निं दीपमेव च।
अनाहतध्वनिमयीं घण्टाञ्चैव निवेदयेत् ॥ 12 ॥
नैवेद्यं विविधं दद्यात् पायसं पिष्टकान्वितम्।
शर्करां समधुक्षीरं फलानि विविधानि च ॥ 13 ॥
पृथिव्यां यानि वस्तूनि बहूनि चोत्तमानि च।
देवतायै प्रदद्याच्च भक्तिभावेन चेतसा ॥ 14 ॥
सहस्रा वामृतेनैव भृङ्गारं परिपूरितम्।
दद्यान्नीरं हि पानाय ताम्बूलं तत्त्वमेव हि ॥ 15 ॥
अम्बरं चामरं दद्याद् दर्पणं सूर्पमेव च।
पूर्णचन्द्रं तथाच्छत्रं मेखलां पद्मनिर्मिताम् ॥ 16 ॥
ततो मालां चन्दनञ्च दत्वा नत्वा स्वभक्तितः।
देवतायाः षडङ्गादीन् स्नानं संपूज्य कारयेत् ॥ 17 ॥
अथोद्वर्त्तनं देवतायाश्च कृत्वा सुवर्णस्य वै दोलिकायाञ्च नीत्वा।
ततः पश्चिमे मण्डपस्यापि तोयैः समारोप्यतामासने स्नापयेच्च ॥ 18 ॥
ततः प्रोञ्छयेत् केशपाशं सुरम्यं मनोहारि गन्धादिकं संप्रदाय।
परं[1] गन्धयेत् केशपाशं प्रयत्नात् सुपुष्पाद्यमालादिभिः शान्तचेताः ॥ 19 ॥

---

1. वरं इत्यपपाठः।

आकाशतत्त्वैः श्रवणं हि धीमान् तत्त्वेन नेत्रं खलु तैजसञ्च[1]।
वायोस्तथा घ्राण-कलात्मनो वै चोद्धर्वं हि मध्यं त्वयि विद्यया च॥ 20॥
अधस्तथा वै शिवतत्त्वकेन संप्रोञ्छयेन्मानसरम्यवस्त्रैः।
दद्यात् ततो वै मणिपादुकाञ्च पादद्वयाधः परया च भक्त्या॥ 21॥
वस्त्रं तां परिधापयेद्यतमना दिव्यं सुवर्णात्मकं
भाले चन्दनमुत्तमं नयनके दद्यात् पुनः कज्जलम्।
ताटङ्कं वलयां मनोगतलसन्मालां गले दापये-
दङ्घ्रावुत्तमनूपुरौ श्रवणयोर्मुक्तावतंसोत्तमौ॥ 22॥
देव्याः भालतले परं सुविमलं सिन्दूरमेवारुणं
गन्धं लोहितचन्दनं पदयुगेऽलक्तन्तु दद्याद् बुधः।
नासायां गजमौक्तिकं तु मनसा दद्यादलङ्कारकं
शीर्षे रत्नपरीतमेव मुकुटं कोट्यर्कविद्युन्निभम्॥ 23॥
तुष्येऽलक्तकमुत्तमं हि वपुषि स्वानन्दगन्धं ततो
दिव्यां कञ्चुलिकां तथा हृदि पुनर्गन्धोत्कटं कुङ्कुमम्।
शङ्खञ्चैव मनोरमं प्रतिकरं दिव्यास्त्रभूषादिकं
केयूरान्मणिकिङ्किणीकटितटे क्षुद्राख्यघण्टावलिम्॥ 24॥
पादयोः नूपुरौ दद्यात्तथैवान्यच्च भूषणम्।
अङ्गुरीयकरत्नानि सर्वाङ्गुलिषु दापयेत्॥ 25॥
समुत्थाप्य तां देवतां दोलिकायां बुधो देवकन्यागणैरप्सरोभिः।
समुद्वीज्यमानां परां चामराद्यैः समानीय पूर्वासने स्थापयेच्च॥ 26॥
विविधविमलपुष्पैर्गन्धपुष्पादिदीव्यै-
र्बहुविधफलरम्यापूर्वनैवेद्यवृन्दैः।
घृतमधुपरमान्नैः पिष्टकाद्यैश्च तोयै-
र्नियतमपि यजेत्तां देवतां भक्तिभावात्॥27॥

---

1. ञ्च इत्यपपाठः।

अरुणकमलपुष्पैः पद्ममाल्यैर्मनोभि-

यर्जतीह यदि प[1]रमानन्दसन्दोहचित्तः।

बहुविधफलरम्यापूर्वनैवेद्यदिव्यैः

स भवति जनपूज्यो योगिराट् सर्वलोके ॥ 28 ॥

पशुपतिरिव सिद्धेर्नायकः शास्त्रवेत्ता

रचयति कवितालिं भारतीवा[2]परा सः।

न हि पुनरपरं वा जन्मपञ्चत्वभीति-

र्मदनसदृशमूर्त्तिस्तस्य वश्या रमा हि ॥ 29 ॥

अथोत्थाप्य धीरः परां कुण्डलीं तां शिवा-ब्रह्मरन्ध्रान्तकं सूक्ष्मरूपाम्।

अकारादिलान्तां विलोमञ्च जप्त्वा मनुञ्चाष्टवर्गैर्जपेदष्टवारम् ॥ 30 ॥

अथवा ब्रह्मरन्ध्रान्तरबलाकोणमण्डिताम्।

ग्रथितां कुण्डलीं ध्यात्वा जपेद् योगविशारदः ॥ 31 ॥

पूर्ववद्धोममेवञ्च तर्पणं पूर्ववच्चरेत्।

प्रणमेत् परया भक्त्या प्रादक्षिण्यविभागतः ॥ 32 ॥

ततो नृत्यगीतैः पुनस्तोषयित्वा परां देवतां दिव्यभावेन धीरः।

समानीयतां वेदिकां पूर्वपार्श्वे परे रत्नपर्यङ्कके ब्रह्मरूपाम् ॥ 33 ॥

शयनं कारयेत्तत्र पर्यङ्के परदेवताम्।

चामरैः पवनं कुर्यात् दद्यात्ताम्बूलमुत्तमम् ॥ 34 ॥

देवकन्यागणैः सार्द्धं नृत्यगीतादिभिः पराम्।

तोषयेद् भावपुष्पेण पूजयेद् योगनायकः ॥ 35 ॥

सुविमलजलपूर्णमूर्णश्रृङ्गारकाभि-

र्विलुलितचमराद्यैः स्वर्नदीसीकराद्यैः।

सुरवरयुवतीभिः सेव्यमानां नरस्तां

यजति यदि च भक्त्या मानसैर्देवतुल्यः ॥ 36 ॥

---

1. न्वैवा, इत्यपाठः।
2. वो० इत्यपपाठः।

स भवति सुरपूज्यः सर्वलोकेषु धन्यः

शिव इव रमतेऽसौ मानसैरर्चयेद्यः।

मदनसदृशमूर्त्तिः सर्वशास्त्रस्य वेत्ता

किमधिकमपि चान्ते ब्रह्मनिर्वाणमेति॥ 37॥

इतिश्रीमद्हरिहरानन्दब्रह्मचार्य्यग्रणी-परमहंसश्रीचरणसरोजशिष्य-महामहोपाध्यायश्रीमद्-वीरेश्वरान्दब्रह्मचारिविरचिते'योगरत्नाकरे' पञ्चमस्तरङ्गः॥



अथ षष्ठस्तरङ्गः

आदौ मायात्मकाम्भो-जगदखिलमिदं नित्यमासीसितेज-

स्तस्यान्तर्लिङ्गरूपीसकलशिववरोज्योतिरूपो हि सूक्ष्मः।

शुद्धज्ञान-प्रकाशः परमरसचयः शीतलाभः पुराणो

नित्यानन्ददाभिधानस्[1]त्रिमुवनरहितो नित्यचैतन्यरूपः॥ 1॥

तस्माच्छक्तिरपूर्वनिर्मलमहो योनिस्वरूपोऽभव-

[2]न्नादोऽभूदमलस्ततो हिमकरद्योतः सदानन्दकः।

बिन्दुश्चैव ततोऽभवत् क्रमवशाद् बीजं हि शक्तिस्वयं

नादोऽसावुभयात्मकः खलु महान् बिन्दुश्च लिङ्गात्मकः॥ 2॥

रौद्री बिन्दुसमुद्भवा हि तमसो ज्योष्ठा तु नादात्ततो

वामा बीजगता हि तस्य रजसः सत्त्वस्य चेच्छा क्रिया।

शक्तिर्ज्ञानसपूर्विका क्रमवशात्ताभ्योऽपि रूद्रादय-

स्तस्माद् बिन्दुमयात्सदा शिववरो जातास्तु चेशादयः॥ 3॥

पराब्रह्मण एव [००] बिन्दोर्दिङ्कालभूता अमराश्च मन्द्राः।

ग्रहास्तथा रात्रि-दिनानि लोकास्तथाऽभवन् शास्त्रचयाः धराद्याः।। 4॥

परा हि बिन्दोः परिभिद्यमानाद् रवीन्दुवैश्वानररूपिणस्तु

वरोऽभवन्नित्यमहत्स्वरूपी सचेतना तं भुजगी प्रणम्या॥ 5॥

शब्दब्रह्मवरो हि पूर्णविभवो नित्योऽमरैर्गीयते

केचिज्ज्योतिवशादितत्त्वमपरेकेचित्तु सा चिन्मयी।

---

1. ना० इत्यपपाठः।
2. ठ दा० इत्यपपाठः।

अस्माकं तु मतावलम्बनपरा धीरः परो योगिनो

गृह्णन्ति श्रुतयः प्रकृत्यनुगतः चैतन्यशब्दात्मकम्॥ 6 ॥

संक्षेपात् कथितं चैतत् विश्वोत्पत्तिनिरूपणम्।

अथान्यक्रमशाश्चाहं वक्ष्यामि शास्त्रसम्मतम्॥ 7 ॥

इतिश्रीमद्हरिहरानन्दब्रह्मचार्य्यग्रणी-परमहंसश्रीचरणसरोजशिष्यमहामहोपाध्याय-श्रीमद्वीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिविरचिते 'योगरत्नाकरे' षष्ठस्तरङ्गः॥



॥ अथ सप्तमस्तरङ्गः ॥

शरीरं स्वकीयाब्धिहस्तप्रमीतं वितस्थिप्रमीतः शरीराब्धिजीवः।
समास्तेऽधिको वायुरेवात्र नित्यं त्वपानो गुदार्द्धेऽम्बुजान्ते प्रकाशः॥ 1 ॥
समानः समास्ते सदा भान्तेऽप्युदानः स कण्ठे वसेद् व्यापके [सूक्ष्मके[1] ऽ] सौ।
ततो ध्यानवायुर्वसेत् सर्वदेहे ततः पञ्चवाय्वादिकाः [सर्व] नागाः ॥ 2 ॥
वसन्तीह नागादयः पञ्चदेवाः समुद्गीरणे नागनामा च वायुः।
तथोन्मीलने कूर्मसंज्ञः कृकश्च क्षुते जृम्भणे देवदत्तोऽमृतोऽपि ॥ 3 ॥
वपुर्व्यापकोऽसौ [पुनः] प्रागजयश्च समास्ते हि नाडीपथेष्वात्मदेहे।
भ्रमन्तीह जीवस्वरूपाः सदैते नराणां तथा जन्तवश्चैव नित्यम् ॥ 4 ॥

बध्वैकासनमेव मारुतमथो वै कुम्भकं योगवित्
कृत्वाङ्गुष्ठयुगं बुधो दृढतरं श्रोत्रे विनिःक्षिप्य च।
नेत्रे तर्जनिके हि मध्ययुगलां घ्राणेऽङ्गुली वक्त्रके
ध्यायेन्निर्मलचेतसाऽनिलसमं जीवञ्च हंसेन हि ॥ 5 ॥
नादश्चैव तु जायते प्रथमतो मत्तालिमालाध्वनि-
श्चाभ्यासाद् वरवंशिकाध्वनिरवः कांस्यानि घण्टा ध्वनिः।
पश्चान्मेघवरध्वनिः प्रभवति प्राभ्यासतो वै नवः
[लोके[2]] नैव तु लिप्यतेऽमरवरस्तुल्यो न पापैः पुनः ॥ 6 ॥
सदाभ्यासतो वै नरो मृत्युभीतेरतीतः स मोहान्धकारे हि हंसः।
न रोगः शरीरे सदा योगिनोऽपि तथा प्रेतराजस्य भीतिर्न तस्य ॥ 7 ॥
ततः पूर्णिमादिक्रमे दक्षनासापुटे त्रैदिनं व्याप्य वायोर्गतिः स्यात्।
ततस्त्रीनिरासे दिनान्येव नित्यं भवेद्यावदन्या क्रमात् पौर्णमासी ॥ 8 ॥

---

1. मूलमातृकायां वर्णाभावस्तस्मान्मया यथामतिः प्रपूरितः।
2. संसारेः इति मूलपाठादत्र छन्दोभङ्गः।

यदा व्यत्ययेनानिलस्यापि रोगो गतिर्नासिकायां तिथेः स्याच्च देहे।
भवेच्चेद्यदैकस्य पक्षस्य वायो तदा स्याच्च देहे तु रोगानि भूतिः ॥ 9 ॥
पक्षत्रयाणां विपरीतकेन मृत्युर्भवेद् वै गदितं हि सत्यम्।
ब्रह्मा च विष्णु र्न च भूतनाथो रक्षां समर्थो न च कर्तुमीशः ॥ 10 ॥
उपायमेवाथ वक्ष्ये नाराणां जीवेच्चिरं कालमेवाहि-गोप्यम्।
न पीड्य वायुं क्रमशः प्रपूर्य सौषुम्णगर्भे परिकुम्भयेत्ताम् ॥ 11 ॥
संरेचयेत्तं क्रमशः प्रपूर्यानिलं ततोज्ञः परिकुम्भयित्वा।
संरेचयेद्देव पुनः पुनः स्यात् क्रमेण वायोर्गतिरेव यावत् ॥ 12 ॥
न मृत्युर्भवेद् विक्रमादभ्यसेद्यः सुषुम्णोदरे ध्यानयोगाच्च वायुम्।
न रोगः शरीरे भवेत्तस्य कश्चित् त्रिलोकप्रदर्शी महादेवतुल्यः ॥ 13 ॥

अथान्यत्तालुमूले च धीरो जिह्वां नियोजयेत्।
पीत्वाऽमृतरसं योगी चिरजीवी भवेद् ध्रुवम् ॥ 14 ॥

योऽभ्यासं कुरुते बुधः प्रतिदिनं योगं यतान्तर्मना
ज्ञात्वा सत्कृतपुस्तके गुरुमुखाद् योगस्य रत्नाकरे।
स स्यादीश्वर एव भगवान् रक्षा-विनाशक्षमो
हस्तेऽष्टौ विलसन्ति सिद्धिनिवहास्तस्यापि शम्भोःसदा ॥ 15 ॥

योगरत्नाकरो ग्रन्थ[1]ः सारात् साररनिरूपितः।
ज्ञात्वा योगीभवेदेव शिव एव न संशयः ॥ 16 ॥
अभ्यासाज्जायते वक्त्रे वाणी वाचस्पतेरिव।
पाण्डित्यं सर्वशास्त्रेषु चान्ते निर्वाणमाप्नुयात् ॥ 17 ॥

न दद्यादियं वै विपक्षाश्रितायाप्यतिक्रोधिने धूर्त्तकायातिगोप्यम्।
अयोग्याय दत्वा भवेत् सिद्धिहानिस्तथारोगयुक्तोऽप[2]जीवी स मूर्खः ॥ 18 ॥
योग्याय दधादपि शिष्यकाय प्रज्ञायुताय प्रयताय धीरः।
भक्ताय चैषं महते हि दत्वा स स्याद विमुक्तः खलु पातकेभ्यः ॥ 19 ॥

---

1. करं ग्रन्थम्, इत्यपपाठः।
2. ऽपि, इत्ययपाठ।ः

यश्चैवं प्रतिवासरं पठति वा ध्यानैः परं चाभ्यसेत्

स स्याद्योगविशारदः कविवरः शास्त्रेषु वागीश्वरः।

वश्या तस्य रमा परे परपुरे गन्तुं क्षमो योगवित्

अन्ते यात्यमलं परं यतिवरो निवार्णमेवाव्ययम्॥ 20॥

अभ्यासाद् भवतीह सिद्धिरतुला ध्यानाद्धि योगीश्वरः

संपाठात् कवितालिरेव विमला संपाठ्यते येन वै।

तस्याष्टौ परिसिद्धयः करतले नित्यं भवेन्मुक्तिमान्

पापान्मोक्ष–विमानमेति नितरां निर्वाणमेवाच्युतम्॥ 12॥

इतिश्रीमद्हरिहरानन्दब्रह्मचार्य्यग्रणी–परमहंसश्रीचरणसरोजशिष्य–महामहोपाध्याय–श्रीमद्वीरेश्वरानन्दब्रह्मचारिविरचिते 'योगरत्नाकरे' सप्तमस्तरङ्ग॥ समाप्तश्चायं ग्रन्थः॥

